● أفكار العالم الجديد

من أجل استراتيجية حضارية

د. أنور عبد الملك

مكتبة الشروق الدولية

من أجل استراتيچية حضارية

الطبعـــة الأولى

١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م



٩ شارع السعادة ـ أبراج عثمان ـ روكسي ـ القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

• أفكار العالم الجديد •

من أجل استراتيچية حضارية

أ. د. أنور عبد الملك



الإهـداء

إلى صون تزو 孫子

«... إن تحقيق مائة نصر فى مائة معركة ليس ذروة البراعة.

وإنما ذروة البراعة هى إخضاع العدو بدون قتال.

إذن، فما هو ذو الأهمية الأولى فى الحرب إنما هو الهجوم على استراتيجية العدو...».

[«فن الحرب» الفصل الثالث: استراتيجية الهجوم ـ القرن الخامس ق.م]

تمهيد

كيف كان المدخل إلى مفهوم «الاستراتيچية الحضارية»؟ سؤال يطرح نفسه على كلّ من يهتم بموضوع الحضارة، وكذا ساحة تخطيط العمل بعيد المدى ـ الاستراتيچية ـ أى، فى كلمة: سؤال يطرح نفسه على كلّ من يرى ضرورة الجمع بين الفكر والعمل على الساحة الأوسع التى تدور فى قلبها عملية الجدلية الاجتماعية داخل المجتمعات وخارجها. ثم إن هناك عاملاً جديداً بدأ يلح بشكل مضطرد وبنبرة مرتفعة تدريجيّا منذ بداية القرن التاسع عشر، عندما بدأت طلائع أولى محاولات صحوة شعوب ومجتمعات الشرق الحضارى ـ بدءاً من مصر فى عصر محمد علىّ ثم الصين فى عصر ثورات التايبنج، وكذا مرحلة «التنظيمات» فى تركيا، حتى ثورة مايجي فى اليابان.

العمل الجديد الملح عبّر عن نفسه فى كلمات تكاد تكون مشتركة: كيف تكون الصحوة أو النهضة بعد عصر الانحدار؟ كيف يمكن الجمع بين التغيير والتجديد، جوهر التحديث، من ناحية، والتراث والشخصية القومية والثقافية والحضارية من ناحية أخرى؟

ما هى القوى والمراكز القادرة على تحقيق المنال؟ ثم، رويداً رويداً، التساؤل عن هندام المجتمعات الناهضة، أى مضمون نهضتها: هل تقتصر حدودها على الساحة القومية، أم تنطلق إلى آفاق أوسع، ثقافية وحضارية؟

التحديات تضاعفت وارتفعت معها نبرة الآمال والرؤى المستقبلية على إيقاع ارتفاع حدة الحركات الوطنية التحريرية واتخاذها طريق الثورات وكذا الحروب التحريرية، على تشابك مع تقدم موجات المطالبة بحقوق الشعوب فى المشاركة فى إدارة شئونها

والإفادة من خيرات أوطانها. وقد بلغت هذه الموجة أوجها فى القرن العشرين، وعلى وجه التحديد بين منتصف القرن التاسع عشر على امتداد قرن كامل من الزمن وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية. عشرات التكوينات المجتمعية ـ السياسية ـ «الدول» ـ الجديدة تتزاحم بين أروقة منظمة الأمم المتحدة والهيئات الدولية المتخصصة المتفرعة منها، إلى جانب المنظمات الإقليمية وخاصة القارية منها. هذه المسيرة التاريخية الجبارة بدأت تتساءل: إلى أين؟ هل أن تكرار تجارب الدول المتقدمة الاستعمارية والإمبريالية فى الغرب يمثل بيت القصيد؟ ثم: هل يمكن اللحاق بالمجموعة المركزية التى أفادت من ثمار نحو ستة قرون من فائض القيمة التاريخى؟ أم أن هناك بدائل، أى أنماط مختلفة من المستقبلات الممكنة تحقق جوهر خصوصيات المراكز الأهم، أى الأكثر إشعاعًا عبر التاريخ من العالم المحيط الذى بدأ يصحو حول دائرة التمركز الغربى التقليدية؟

عصر الثورة الوطنية التحريرية فى مصر المعاصرة بلغ أوجه بين عامى ١٩٤٦ و١٩٥٦، إذ فتحت ملحمة تأميم قناة السويس وتزامنها مع بناء السد العالى، آخر أهرامات مصر المعاصرة، طريقة التقدم نحو تعميق الثورة الوطنية إلى ثورة اجتماعية، ثم نهضة حضارية مرتقبة. عند هذا الحد بدأ الهجوم المضاد للجبهة الإمبريالية ـ الصهيونية، وقد أفادت من ثغرات نظام الحكم، فكانت نكسة يونيو ١٩٦٧ السوداء. لكن مصر لم تنكسر، بل تحركت حول الرئيس جمال عبد الناصر والجبهة الوطنية المتحدة الناشئة من جديد إلى إعادة بناء قواتنا المسلحة، درع الوطن، عبر معارك وتضحيات حرب الاستنزاف (١٩٦٩ ـ ١٩٧١). بدأت معالم الحرب التحريرية تتكاثر وتتحدد، واستمرت بعد رحيل جمال عبد الناصر وتشتت معظم الدائرة العربية. شاركت طلائع مصر دون استثناء وكل كادر منها حسب إمكاناته فى الإعدد للحرب التحريرية.

كنت آنذاك فى نهاية مشوار المنفى الإجبارى فى الخارج أتنقل بين جامعات ومراكز وهيئات أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وكذا الشمالية، للمحاضرة والتداول وبناء الجسور. كان رد الفعل للاجتهادات التى استطعنا أن نقدمها يتأرجح بين التشكك فى إمكانات مصر حتى التنكر لها بشكل قطعى.

وما زلت أذكر حلقة نقاش مع عدد من أبرز كوادر إحدى الدول الاشتراكية فى ربيع عام ١٩٧٣ تعالت فيه أصوات التنكر على اعتبار أن مصر شعبًا وأمة ودولة قدرها الأوحد إلى الخنوع والانحناء والهزيمة - فانفجر جو اللقاء إلى معركة. كان من دروسها أنه لا بد لمن يرفض منطق الاحتقار السائد أن يجتهد لتقديم رؤية جديدة لانطلاق حرب مصر التحريرية القادمة التى عبرت بأمتنا إلى استرداد النصر والكرامة بفضل عبور أكتوبر ١٩٧٣.

وفى هذه الأثناء، وبعد الرحلات التى ذكرناها، كانت زيارات إلى بيروت الشقيقة، حيث التقيت بالصديق الشاب الأستاذ محمود حداد، سكرتير تحرير «المركز الثقافى العربى» آنذاك، وهو الآن الأستاذ بجامعتى كولومبيا الأمريكية وطرابلس لبنان. وقد دار بيننا حديث تم نشره فى مجلة «الثقافة العربية» (أبريل ١٩٧٣) تحت عنوان:

«من أجل استراتيجية حضارية!»، كان آنذاك بمثابة البيان لـ «الناس»، وهو الفصل الأول من كتابنا هذا، بعد نشره فى القاهرة لأول مرة عام ١٩٨٣.

الخطوة الأولى تمثلت فى مفهوم «المشروع» - أى السعى لإدراك العوامل الفاعلة التى تشكل مختلف الظواهر والمؤسسات المجتمعية والسياسية. وقد اتخذت فكرة المشروع أشكالاً ثلاثة على التوالى:

١ - كان الشكل الأول يتمثل فى مفهوم «المشروع الاجتماعى» الذى انتشر فى أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى ونشأة الدولة الاشتراكية الأولى بعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧،

ثم المعارك الاقتصادية والطبقية الطاحنة بعد الأزمة الاقتصادية الكبرى (١٩٢٩ - ١٩٣٢)، وانقسام أوروبا بين الأنظمة الرأسمالية الاستعمارية التقليدية ودول المحور النازية - الفاشية. وقد عبّر تشكيل «الجبهة المتّحدة» ضد الفاشية عن إصرار الطبقات والفئات العاملة والشعبية الديمقراطية على مواجهة الأنظمة الديكتاتورية الفاشية آنذاك.

٢ - ثم جاءت الحرب العالمية الثانية حيث أطاحت ألمانيا النازية بالأنظمة الرأسمالية الديمقراطية فى أوروبا الغربية بعد أسابيع قلائل من الحرب.

كان لا بد من إيجاد صيغ جديدة لإنقاذ ما تبقى، وإعادة البناء. من هنا كانت فكرة إقامة «الجبهة الوطنية» التى تجمع جميع القوى الرافضة للاحتلال النازى - الفاشى، وهى جبهة أكبر بكثير من مجرد الجبهة المتحدة، إذ جمعت بين القطاع الوطنى من الطبقات الوسطى والرأسمالية الحاكمة وفئات المثقفين والتكنوقراط الوطنيين، وكذا القطاعات الوطنية من الجيش وجهاز الدولة المتمسك بالاستقلال من ناحية، ومختلف فئات وطبقات الشعب العامل بأوسع المعانى من ناحية أخرى. هكذا نشأت حركات المقاومة فى أوروبا أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، وهى التى ارتقت بفكرة المشروع إلى مستوى أكثر تقدمًا، ألا وهو «المشروع القومى» الذى قام علىّ أكتاف القوى الوطنية، وخاصة البرجوازية الديمقراطية على نمط الديجولية، بالمشاركة مع الطبقات العاملة وطلائعها الشيوعية آنذاك والنقابية فى الأساس خاصة فى فرنسا وإيطاليا. التحرك نحو المشروع بدأ فى دائرة تأزم أوروبا الرأسمالية وتمزقها بين النظام الرأسمالى الليبرالى والديكتاتوريات النازية والفاشية - بينما استمر بناء الاتحاد السوڤييتى بين الحربين العالميتين، ثم إعادة بنائه بعد نزيف ودمار الحرب العالمية الثانية خلال ضباب الحرب الباردة وسباق التسلح حتى نهاية نظام القطبية الثنائية الغربية الأمريكية - السوڤييتية عام ١٩٩١ بعد تفكك الاتحاد السوڤييتى الأسبق.

٣ - وعلى الضفة الأخرى من النهر، على حد تعبير ادجار سنو فى كتابه الرائد «النجمة الحمراء فوق الصين» (١٩٣٦)، أى فى دائرة الشرق الحضارى الأوسع، دائرة الشعوب والمجتمعات المستعمَرة المهمّشة، بل والمغيبة أحيانًا، انطلاقة عارمة إلى إقامة نوع أكثر تقدمًا من التعبئة اتخذ شكل «الجبهة الوطنية المتحدة» من أجل تحقيق «الديمقراطية الجديدة» التى رفع لواءها الرئيس ماو تسى تونج «آخر أباطرة الصين

الفلاحين» زعيم ثورتها ومؤسّس جمهورية الصين الشعبية عام ١٩٤٩ . إنها الجبهة التى كانت وما زالت فى قلب الخط الوطنى العام لمصر منذ الحرب العالمية الثانية، تلهم وتجمع وتحمى وتفتح . من هذه الجبهات الوطنية المتحدة على تنوع أشكالها بدأت محاولة الإجابة بشكل جدى عن تساؤلات الطلائع فى بداية القرن التاسع عشر .

مداخل إلى فتح مجالات الفكر وقنوات العمل من أجل مستقبل ممكن، بعد نهاية عصر هيمنة القطب الأوحد وتصاعد نهضة شعوب وأمم ودول الشرق الحضارى إلى مكانة المبادرة التاريخية فى عالم متعدد الأقطاب والمراكز والثقافات .

مداخل وخطوات إلى طريق جديد . أملنا أن تكون إسهامًا فى بوتقة اجتهادات ومبادرات رواد وطلائع مختلف مدارس الفكر والعمل على أرض مصر، من أجل مصر شعبًا وأمة وفى سبيل نهضة مصر : ﴿وقل اعملوا . . . . .﴾ .

د. أنور عبد الملك

القاهرة - ديسمبر ٢٠٠٤

من أجل إستراتيجية حضارية

□ هناك من يطلق على حالة التراجع وعدم الوضوح التي تمر بها الحركة الثورية العربية منذ هزيمة ١٩٦٧ صفة «الأزمة الداخلية» لهذه الحركة. ومع الاقتناع بأن الظروف الذاتية للتنظيمات والمؤسسات التقدمية العربية ما زالت دون المستوى المطلوب بكثير، فإننا نعتقد أن الاستعمار والإمبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه ـ لقرون متتالية ـ على العرب لا للسيطرة السياسية والاقتصادية عليهم فقط، ولكن كذلك لتفتيت شخصيتهم القومية وإنهاكها المستمرّ من أجل تمكين الفكر الاستعماري الغربي وثقافته المضادة من اقتلاع جذور المقاومة الحضارية العربيّة للموجات الاستعمارية المنظمة ضده تاريخيًا. ما الصورة التي تراها داخل هذا الإطار؟

ما يسمى بالأزمة الداخلية للعالم العربي ليست «أزمة داخلية» للعالم بل هي تمثل ضرب المحاولة الثانية للنهضة في العالم العربي. المحاولة الأولى بين الأعوام الممتدة من ١٨٠٥ إلى ١٨٨٢ أي بدقة منذ مبايعة محمد علي رئيس دولة مستقلة في الشرق الإسلامي حتى احتلال مصر وتونس والغزو العسكري للجزائر.

لو نظرنا إلى هذه المرحلة لوجدنا أن الأزمة بدأت باتفاقية لندن عام ١٨٤٠، بغية كسر الاقتصاد المستقل لمصر على أساس قاعدة صناعية وعلمية وعسكرية متقدمة. وقد استمرت الأزمة حوالى نصف قرن وكان أهم ملامحها حول هذه التواريخ تغلغل رءوس الأموال الأجنبية بحجة فتح قناة السويس، ثم الحروب الاستعمارية ضد تونس والجزائر، ثم احتلال الولايات العربية التابعة لتركيا في الشرق.

«الأزمة» هي الصراع بين القطاعات المتقدمة في العالم العربي من أجل تحقيق المرحلة الثانية من النهضة ذات المضمون المتقدم في اتجاه الاشتراكية. والملاحظ أن معدَّل سرعة الضرب زاد بكثير جدًا: فالإمبريالية اليوم لا تستطيع أن تمهل القطاعات

المتقدمة في العالم العربي كما «أمهلتها» في القرن التاسع عشر. فلو أخذنا الفترة من ١٩٤٦، حين جرى انتخاب «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» بوصفها التنظيم السياسي للجبهة الوطنية المتحدة في مصر، إلى عام ١٩٥٦ حين تم تأميم قناة السويس وانتزاع الاقتصاد الوطني، لو تأملنا هذه الفترة لوجدنا أن ضرب الاستعمار بدأ مباشرة عام ١٩٤٨ بعد فشل «مشروع الدفاع عن الشرق الأوسط» المعروف باسم «مشروع صدقي - بيفن»، ثم حريق القاهرة عام ١٩٥٢، ثم في السنوات القلائل بعد تولي الضباط الأحرار مقاليد الحكم في مصر: مؤامرة الإخوان المسلمين في ربيع ١٩٥٤ لضرب الثورة الوطنية، والعدوان الثلاثي في خريف ١٩٥٦. ولا داعي لذكر الأحداث التالية وبخاصة حرب ١٩٦٧ وهي معروفة جدًا.

القصد أن الاستعمار لا يستطيع أن يمهل حركة التحرر والثورة في العالم العربي بحال من الأحوال. لماذا؟

لا تكفي الإجابة بالقول إن هناك «أزمة الإمبريالية العالمية». فالإمبريالية تمكنت من التمهل في مواجهة الأنظمة التقدمية في أمريكا اللاتينية، لكنها لم تتمهل أمام القطاع الآخر، أعني به قطاع الشرق من اليابان إلى المغرب، أي آسيا والعالم العربي بالذات. والسؤال من جديد: لماذا؟ في تقديري أن الإمبريالية ليست فقط نظامًا اقتصاديًا سياسيًا، ولكنها نظام اقتصادي - سياسي لخدمة هدف حضاري لسيطرة الحضارة الغربية على شعوب وقوميات الشرق وليس نهب مواردها الاقتصادية فقط. وقد تجلت هذه الظاهرة في موجات استعمارية أهمها الحروب الصليبية، ثم في الموجات الاستعمارية التقليدية بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر، ثم في المرحلة الإمبريالية.

وجدير بالذكر أن الحروب الصليبية انطلقت واستمرت عدة قرون ضد العالم الإسلامي بالذات وضد القطاع العربي من هذا العالم بالتحديد. أي أنها لم تهدف إلى مجرد كسر الإسلام في آسيا، وإنما ركزت كل جهودها لكسر بزوغ الإسلام في القطاع العربي على وجه التخصيص. وقد بدأ هذا في القرن العاشر أي منذ عشرة قرون. وليست الدولة الصهيونية على أرض فلسطين إلا تكرارًا لمحاولة الصليبيين إنشاء «مملكة القدس» بوصفها القاعدة المتقدمة لغزو دول أوروبا الكاثوليكية الإقطاعية في العصور الوسطى. وهنا يجب أن نلحظ أن ما يسمى بالموجة «الكولونيالية الغربية» لم

تبدأ إلا في القرن الخامس عشر تقريبًا، بواسطة الاكتشافات البحرية التي أرسلتها البورجوازية التجارية النامية آنذاك حول جنوب إفريقيا بغية تخطي القطاع العربي - الإسلامي والطريق التجاري في الشرق الأوسط والوصول مباشرة إلى القارة الآسيوية. فكانت المرحلة الثانية موجهة إلى الشرق الآسيوي والقارة الإفريقية. ولم تصل الموجة الاستعمارية إلى بقية العالم إلا في طور متأخر جدًا عند نهاية القرن التاسع عشر على شكل إمبريالي.

على ضوء هذا التحليل نجد أن العلاقة بين العالم العربي وموجة التوسع والسيطرة الغربية هي أقدم العلاقات على صعيد العلاقات الدولية وأكثرها تشابكًا وأصعبها علاجًا. فاليوم كما في القرن العاشر لا يزال العالم العربي يشكل القطاع الأقرب من حضارات الشرق إلى التحرك الغربي الأوروبي والأمريكي من خلال البحر الأبيض المتوسط، ومناطق البترول، وشبكة المواصلات البرية والبحرية والجوية بين الغرب والقطاع الآسيوي من الشرق.

وجملة القول أن أزمة المرحلة الثانية لنهضة العالم العربي اليوم حلقة من سلسلة طويلة جدًا من الصراعات بدأت منذ عشرة قرون وكان هدفها دومًا تمكين الحضارة الشرقية في إطاريها الإسلامي والعربي من الوجود على قدم المساواة في تشكيل وجهة العالم ـ وهو أمر يحتاج أول ما يحتاج إلى الاستقلال والسيادة الوطنية الكاملة في جميع أبعاد الحياة الاجتماعية اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا. وفوق هذا وذاك ثقافيًا وفكريًا. وما يبدو اليوم لشعوبنا العربية أنه معركة مصير بحق لا يمكن حصره أبدًا بالمستوى «الاقتصادي» و«السياسي»: معركة المصير هي معركة مصير شعوب العالم العربي بوصفه عنصرًا فعالًا في مستقبل الحضارة في العالم. غيرنا من الدويلات يستطيع أن «يكتفي» بِعَلَمٍ هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية. لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي إن لم ترفرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم فهي كأن لم تكن. هذا هو سر التركيز الاستعماري المتصل ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي. ليست المسألة مسألة حل «سياسي» أو «سلمي» أو «عسكري»، بل مسألة مصير حضاري بالمعنى الكامل لهذه العبارة. وهنا يجب أن نَعِي تمامًا أن هذا المصير الحضاري لا يمكن أن تتولى مهمة تحقيقه إلا الطلائع الوطنية الثورية للجماهير

الشعبية في العالم العربي، دون السماسرة والعملاء والتكوينات السياسية المتهادنة، والاتجاهات الثقافية المتخاذلة المتنكرة لجذورها التاريخية. هذه العناصر التي تشارك جميعًا في اليأس أمام مهامها الحضارية.

□ انطلاقًا من هذه الضرورة للعمل باتجاه الاستقلال الفكري والثقافي ودراستنا للجذور الموضوعية لحياتنا الاجتماعية من جهة، وبروز متغيرات دولية جديدة مهمة على النطاق العالمي سيكون لها تأثير واسع المدى مستقبلاً من ناحية أخرى. ألا تعتقد أن ذلك سيساهم في مساعدة حركة النضال العربي على بدء مرحلة جديدة وتخطي الحالة الراهنة؟

ـ لا يوجد مفتاح ذهبي للخروج من الحالة الراهنة، وليس هناك مجال للنبوة في عملية التاريخ. ويمكن إجمال العناصر الضرورية لفك «الأزمة» والانطلاق إلى المستقبل كما يلي:

أولًا ـ ترسيخ الطلائع والقيادات السياسية في الأرض التي تحيا عليها شعوب العالم العربي. ومعنى هذا أنه يجب دراسة الواقع الخاص لكل قطر دراسة وثيقة بغية التوصل إلى قسماته المميزة، أي إلى خصوصيته Specifity. وبذلك أعني، كما بينت في مؤلفي الأخير «الجدلية الاجتماعية»، البحث عن النمط المتميز لاستمرار المجتمع البشري في كل وحدة اجتماعية قومية على مدى التاريخ. وهذا النمط نتاج لتفاعل عناصر أربعة:

١ ـ كيفية إنتاج ضروريات الحياة (الاقتصاد).

٢ ـ كيفية استمرار المجتمعات البشرية (الحياة الجنسية وتنظيم الأسرة).

٣ ـ كيفية تشكل نظام السلطة (الدولة).

٤ ـ كيفية العلاقة بين الإنسان والزمان (الفلسفة والدين والأيديولوجية).

هذا كله في نطاق مجتمع بشري يعيش أجيالاً متلاحقة في إطار جغرافي داخلي وخارجي محدد (Ecology and Geopolitics) يؤدي دورًا أساسيًا في تشكيل نمط الاستمرارية الاجتماعية Pattern of Social Maintenance.

ثانيا ـ دراسة تغير ميزان القوى في العالم بعد يالطا. عالم اليوم لم يعد موزعًا بين قوتين، لكنه يتكون من ثلاثة مراكز رئيسية.

١ ـ دائرة الحضارة الغربية الإمبريالية: ومركزها الولايات المتحدة الأميركية التي تحاول أن تهيمن على النصف الجنوبي للكرة الأرضية وبخاصة أميركا الجنوبية وإفريقيا والمحيط الهادي حول أستراليا. وأداة هذا النفوذ الهيمنة الإستراتيجية الذرية الغربية.

٢ ـ دائرة الحضارة الغربية الاشتراكية: ومركزها الاتحاد السوفيتي ويمتد تأثيرها إلى أوروبا الشرقية وحوض البحر الأبيض المتوسط وشمالي إفريقيا والشرق الأوسط، وجنوبي آسيا وبخاصة المحيط الهندي. أداة هذا التأثير سياسة التعايش السلمي والمساعدات الاقتصادية للدول النامية.

٣ ـ دائرة حضارة الشرق الاشتراكي: ومركزها الصين الشعبية ويمتد تأثيرها إلى دول آسيا الاشتراكية والقارة الآسيوية بشكل عام. أداة هذا التأثير هو النمط الحضاري الجديد النابع من «المسيرة الطويلة» إلى «الثورة الثقافية».

من تفاعل العامل الأول مع العامل الثاني يتضح أن مصير العالم العربي مرهون بتفاعل الحركات الوطنية الشعبية مع التحالف الموضوعي للدائرتين الثانية والثالثة ـ أي الدائرة الغربية الاشتراكية والدائرة الشرقية الاشتراكية ـ كما حدث في فيتنام مثلًا.

ويمكن هنا إضافة بعض الملاحظات الأخرى:

أ ـ إن الدائرة الغربية الإمبريالية سواء أوروبا الغربية أو أميركا في حاجة حيوية ماسة إلى البترول العربي. وهذا البترول يجب ضمانه عن طريق القواعد الاستعمارية، وبخاصة إسرائيل وإيران، على أن تكون القوى النووية الضاربة هي الأسطول الأميركي السادس الذي دخل البحر الأبيض المتوسط عام ١٩٥٦ لضرب طليعة الثورة الوطنية في عالمنا العربي، أعني بها الثورة الوطنية في مصر بقيادة جمال عبد الناصر.

ب ـ إن الدائرة الغربية الاشتراكية حول الاتحاد السوفيتي في غنى عن البترول العربي، لكنها تحتاج إلى تأمين حدودها الجنوبية وتحتاج إلى همزة الوصل مع آسيا وإفريقيا. وهذا ما يمثله العالم العربي بالنسبة إليها تمامًا.

ج ـ إن الدائرة الشرقية الاشتراكية حول الصين في حاجة ماسة إلى البترول العربي عن طريق دور اليابان في هذا التحرك. واليابان هي ثالث دولة صناعية في العالم الآن وسوف تصبح الدولة الصناعية الثانية عام ١٩٨٠، وهي لا تملك طنًا واحدًا من

البترول على أرضها في الوقت الذي تشكل فيه الصين السوق الاستهلاكية الأولى لليابان. ويجب أن نذكر أن الصين تملك مصادر للطاقة محدودة نسبيًا. ويمكن أن نقول بوجه التخصيص إن مصادر الطاقة العربية حيوية بالنسبة لليابان أكثر منها بالنسبة للدائرة الغربية، كما أنها مهمة جدًا للصين وكوريا وفيتنام ونصف القارة الهندية.

من ناحية أخرى فإن آسيا تواجه التحدي الاستعماري الحضاري نفسه من قبل الغرب الإمبريالي. ومن هنا كانت حركة «التضامن الآسيوي ـ الإفريقي» في باندونج واستمرار هذه السياسة برغم أزمات كثيرة بعدها.

* منطقتا الصراع الأشد: العالم العربي واليابان:

يتضح من هذا التحليل السريع جدًا أن دوائر النفوذ الثلاث تلتقي في منطقتين فقط من العالم: منطقة الشرق الأوسط حول العالم العربي، ومنطقة شمالي المحيط الهادى حول اليابان. وتشكل هاتان المنطقتان مناطق الصراع الأشد المنتظر في المرحلة التاريخية القادمة. ويتضح أيضًا أنه بالنسبة لنا في العالم العربي أننا نستطيع بل ويجب أن نعتمد على الدائرة الغربية الاشتراكية والدائرة الآسيوية لأسباب جغرافية واضحة لصد موجة الغزو والتوغل الغربية الإمبريالية التاريخية. كما يتضح أنه بعد مرحلة «صد الموجة» هذه لن نستطيع أن نحقق أهداف مرحلة النهضة الحضارية إلا بربط مصيرنا التاريخي بمصير ذلك القطاع الآخر من الحضارة الشرقية القائم في آسيا.

هناك إذن مجال للتمييز بين التكتيك المباشر، والإستراتيجية السياسية للمدى الوسيط، والإستراتيجية التاريخية الحضارية. ويبدو لي أن الفكر العربي مازال بعيدًا عن هذه النظرة الحضارية، على الرغم من أنه يعكس تحرك قطاع مركزي من نهضة الشرق.

فإذا تأملنا معارك ما يسمى الآن «بعهد السلم» في العالم نرى أن اتجاهات الضربات مركزة ضد حركة النهضة والثورة في العالم العربي وضد حركة الثورة والاشتراكية في العالم الآسيوي. فمن ناحية معارك السويس والجزائر وفلسطين، ومن ناحية أخرى حرب فيتنام. أعني بهذا أن الإمبريالية تعي تمامًا أين تكمن مراكز الخطر بالنسبة لهيمنتها الحضارية التاريخية. لم تتحرك الإمبريالية بأساطيلها النووية ضد تجربة «الليندي» في

تشيلي أو البيرونية في الأرجنتين أو ضد التغيرات في أستراليا. إنما القوتان النوويتان الضاربتان للإمبريالية تقفان في وجه نهضة الشرق: الأسطول الأميركي السادس أمام العالم العربي، والأسطول الأميركي السابع أمام دائرة الصين وآسيا.

□ إنك تدعو إلى ربط مصيرنا التاريخي بمصير القطاع الآخر من الحضارة الشرقية القائم في آسيا. فهل يمكن تحديد ما تقصده «بالشرق» كمفهوم حضاري يشترك الفكر العربي في تحريك أحد قطاعاته؟

ـ إذا أردنا أن نتناول موضوع مميزات الشرق يمكننا أن نقدم عدة نقاط أولية هنا:

١ ـ التميز الأساسي في تاريخ الحضارات هو بين فرع الحضارة الهندية ـ الآرية النابعة من الشرق ـ بلاد ما بين النهرين والهند ـ والتي انتهت إلى أوروبا من خلال اليونان وروما من ناحية، وبين فرع الحضارة الصينية «على الضفة الأخرى من النهر» ـ هذا بالإضافة إلى عناصر حضارية أخرى لم تستمر حتى اليوم خاصة في القارة الأميركية الوسطى والجنوبية. بعد هذا هناك داخل كل إطار حضاري دوائر ثقافية، وإذا شئت، فهناك داخل كل دائرة ثقافية دوائر القوميات.

٢ ـ العالم العربي اليوم ينتمي على وجه التحديد إلى دائرة حضارية ـ ثقافية وسطى امتدت من المغرب غربًا حتى الفلبين شرقًا واتخذت شكل الإسلام دينًا ودولة، وهذه الدائرة الحضارية ـ الثقافية هي بمثابة همزة الوصل: إذ إنها تشارك في قطاعات من الدوائر الحضارية الهندية ـ الآرية من ناحية والدائرة الحضارية الصينية الآسيوية من جهة أخرى. وبما أن الهيمنة الغربية راحت تغزو الشرق فقد أصبح الرباط بين العالم الإسلامي وآسيا أكثر تلاحمًا من الارتباط بين العالم الإسلامي والقطاع المواجه من الحضارة الهندية ـ الآرية في أوروبا. ثم إن العالم العربي يكون جزءًا من العالم الإسلامي، أو بوجه أدق العالم العربي يكون دائرة الثقافة العربية في داخل العالم الإسلامي، إلى جانب الدوائر الثقافية الآسيوية والإفريقية والهندية، إلا أن الدائرة الثقافية العربية في داخل الإطار الثقافي الحضاري الإسلامي هي أكثر هذه الدوائر انسجامًا ووحدة، وذلك بفضل وحدتها اللغوية العربية ولأن لغتها العربية هي لغة الرسول، وبسبب كثافة وحدتها الثقافية أيضًا.

٣ ـ الدائرة الثقافية العربية تملك إذن عناصر الوحدة الثقافية بوفرة وأصالة

داخل الإطار الإسلامي الأعم. وهو نفسه إطار يكون أحد عنصري الشرق، إلى جانب الدائرة الصينية الآسيوية. وفي داخل الإطار الثقافي العربي نجد مجتمعات تمتاز بدرجات متفاوتة من التماسك القومي نتيجة لعملية التطور التاريخ الموضوعي: مثلًا الوحدة القومية (الأمة) في مصر هي أقدم وحدة قومية عرفها التاريخ (٧ آلاف سنة). ثم هناك وحدات قومية قديمة مثل المغرب واليمن حافظت على وحدتها لعدة أجيال. وهناك قوميات برزت إلى الوجود أو تشكلت حديثًا في الجزائر مثلًا. وهناك قومية عربية في الشرق الأدنى (الشام التاريخية) مزقها الاستعمار بعد الحرب العالمية الأولى إلى دول خمس حيث انطلقت فكرة الوحدة العربية. وهناك أيضًا مناطق أخرى غير متجانسة من ناحية التضامن القومي. ومن هذا فإن عملية الوحدة العربية بوصفها عملية تفاعل تاريخي هي عملية توحيد كفاح الجماهير الشعبية في العالم العربي على تباين تشكيلاته القومية الجغرافية وبفضل الوحدة الثقافية المحققة من أجل تحقيق التحرر والنهضة. إنها عملية مركبة سوف يصعب حصرها في شكل سياسي تنظيمي واحد، وإن كانت وجهتها هي الإسهام في نهضة شعوب الشرق في اتجاه التحرر الإنساني والاشتراكي وفي إطار النهضة الثقافية العربية التي يشكل فيها الإسلام الإطار الأعم للتراث الوطني الثقافي.

□ هناك ادعاء مغلوط عند عدد من المستشرقين وبعض أوساط المثقفين العرب المؤيدة لهم يقول إن إحدى سمات النهضة في العالم العربي كان عدم استمراريتها لأسباب تتعلق بتركيب المجتمع العربي . . .

ـ مازال الفكر السياسي العربي غير مدرك بوضوح لمدى تأثير العامل الجغرافي في تطور الحضارات. وأود أن أستثني الدكتور جمال حمدان وأن أثني على عمله الكبير في السنوات الأخيرة من أجل كسر هذا «الحجر الفكري». وبهذه المناسبة ألاحظ أن غالبية المثقفين العرب مازالوا يتحركون في إطار الوصاية الفكرية الغربية على اختلاف مدارسها، وكأنه استحال على المثقفين العرب في القرن العشرين أن يسهموا في تطوير وتجديد النظرية الاجتماعية والسياسية والفكر الفلسفي. وكأن المثقفين في الشرق أيضًا (اليابان والصين وڤيتنام والهند وإندونيسيا) ليس لهم هم الآخرين نصيب في الحياة الفكرية المعاصرة.

أما ما يدعيه غالبية المستشرقين من أن العالم العربي لم يتمكن من الاستمرار في النهضة فتفسيره واضح ساطع تمامًا. فالعالم العربي يقع في مواجهة مباشرة لمجموعة الدول الإقطاعية المسيحية في العصور الوسطى، والتي تحولت إلى دول بورجوازية استعمارية في العصر الحديث. وقد بدأت موجة الغزوات في القرن العاشر، وهي مستمرة حتى اليوم بشكل متوال ومستمر مركز. ولم تشهد أي منطقة في العالم كله مثل هذا التركيز في العدوان عبر التاريخ. فالهند بدأ غزوها في منتصف القرن الثامن عشر، واليابان والصين في منتصف القرن التاسع عشر وأيضًا فيتنام وكوريا. كذلك لم يبدأ التركيز الاستعماري على أميركا اللاتينية إلا في بداية القرن العشرين، على أن الطبقة الحاكمة في أميركا اللاتينية حاليًا تتكون أساسًا من أبناء قوات الغزو البرتغالية والإسبانية التي حلت محل الشعوب الهندية في تلك القارة في القرن الخامس عشر.

لابد من التكلم عن هذا كله عند التكلم عن عدم استمرار العالم العربي في النهضة. وما يجدر ذكره أن صلاح الدين الأيوبي لم يكن ظاهرة منفردة. إن عهد الدولة الأيوبية والدولة الفاطمية ثم بعض محاولات المماليك تكون عهدًا زاهرًا من جميع النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية وقد استمر عدة أجيال. إذن لماذا استمرار «النكسة الحضارية»؟

وعندي أن العامل الثاني بعد العامل الجغرافي هو انتقال الخلافة من العرب إلى تركيا وامتزاجها برواسب الغزو المغولي، مما نتج عنه نظام دولة عريق في النظرة السلفية وعريق أيضًا في وسائل القمع والتنكر للحرية والتي يمكن أن يطلق عليها بصحيح تسمية «نظام الاستبداد الشرقي». وقد ضرب هذا النظام الملوث معالم الدولة الوطنية المستقلة ومؤسساتها الثقافية في مصر بالذات، كما قضى عليها في قطاعات مهمة من الشرق العربي، بل وفي أرمينيا في هذا القرن. إن استمرار مثل هذا النظام السلفي باسم الإسلام أكثر من ثلاثة أجيال كاد يقضي على أسباب الحيوية في المجتمعات العربية، حتى جاء محمد علي.

□ إذن المطلوب هو الاستفادة من المميزات التي يعطيها لنا تراث الحضارة الشرقية بوجه عام والإسلام بوجه خاص ضمن عملية الصراع الطبقي داخل المجتمع؟

ـ دعنا نعود إلى عملية التفاعل الجدلي للحضارات، والسؤال حول ماذا عن

حضارات الشرق ومن بينها الإسلام وفي إطاره الدائرة الثقافية العربية. يمكن القول بأن حضارات الشرق تختلف عن الحضارة الغربية في مفهومها للزمان وبالتالي في مفهومها للصيرورة التاريخية . . حضارات الشرق نشأت في مجتمعات قومية، أي في أقدم قوميات عرفها التاريخ (مصر، الصين، فارس، اليابان، ڤيتنام، إلخ). وقد اعتادت هذه المجتمعات القومية المكثفة على مدى الأجيال أن تحيا حياة اجتماعية وحدوية تركيبية شديدة التماسك. أعني أن عوامل الوحدة الوطنية كما نقول هي التي كانت هي الأساس أجيالاً طويلة قبل نشوء المجتمع الطبقي وظهور صراع الطبقات بالمعنى الحديث. هذه المجتماعات القومية الوحدوية اعتادت أن تعمل على تصفية التناقضات الداخلية لمواجهة معركة الاستمرار المادي عبر التاريخ قبل ظهور التكنولوچيا في العصر القديم. من هنا كانت نظرتها إلى الأزمان وإلى الصيرورة التاريخية نظرة «لا ـ تحليلية» و «لا ـ انفصامية» . . نظرة ترفض تفتيت الزمان إلى وحدات كمية فحسب، وإلى مراحل متالية فحسب. وإنما تنظر إلى هذه الصيرورة التاريخية وكأنها عملية مركبة جدلية واحدة تمتد عبر الأجيال ولا تمثل حياة المجتمعات الآنية إلا ذرة في المسيرة الكبرى. من هنا نشأت الديانات القديمة وتوحيدها أولاً في عصورها الفرعونية. ومن هنا نشأت الفلسفات الأولى قبل اليونان وأيضًا تلك الأيديولوچيات الدينية القومية التي امتازت بها آسيا وبخاصة البوذية في الصين وجنوب شرقي آسيا وديانة شنتو في اليابان. ومن هنا أيضًا نشأت الديانات التوحيدية الثلاث: اليهودية ثم المسيحة ثم الإسلام. إلا أن هذه الديانات الثلاث نشأت في قلب المجتمع الطبقي لذلك نشهد في تكوينها أثر الجدلية الاجتماعية أو الصراع الطبقي. أعني ظهور الصراع بين الخير والشر، بين الخير والخطيئة، بين الفردوس وجهنم. فهي تنتمي إلى الحضارات الشرقية من ناحية، وتندرج في إطار أيديولوچيات المجتمعات الطبقية من ناحية أخرى.

والذي نستتجه من هذا العرض السريع هو: أنه من المطلوب منا أن نلاحظ بين هذا التقليد الوحدوي التركيبي الحضاري الطويل من ناحية وبين معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة من ناحية أخرى. ومعنى هذا على وجه أدق: أننا لن نستطيع بحال من الأحوال أن ننقل معطيات ونتائج الفكر الغربي كما هي، أي بوصفها قائمة على فكرة التناقض الداخلي الذي لا يمكن أن يحل، ثم إقصاء الجانب المعارض من

حقه في الوجود تمامًا بوصفه جانبًا مناقضًا في تركيب جدلي ـ وهذه هي معالم الفكر «الثنوي»[1] (Manichean) الذي يتشكل في قالب من المنطق الصوري الجامد ـ وهي كلها أساليب تؤدي إلى تفتيت التركيب الوحدوي القومي في وقت يحتاج فيه الفكر الشرقي والعربي إلى دراسة كيفية استيعاب تلك المتناقضات في إطار المحافظة على الوحدة القومية وإخضاعها للمشروع الوطني. وهي مهمة صعبة غاية في الصعوبة بدأت تتحقق بشكل مرموق في الثورة الثقافية في الصين الشعبية. أقول بدأت تتحقق، ولا أقول تحققت وتم أمرها. لكن انطلاق مثل هذه العملية الجذرية الشاملة على أساس فلسفة الصين التقليدية (المحافظة على النقيضين: «الينغ» و«اليان» Yin and Yang) المتفاعلة مع الاشتراكية العلمية جديرة بالدراسة بتمعن ودقة من جانب المفكرين العرب، وبخاصة أن تراث الإسلام يتجه وجهة وحدة الأمة على عكس اللاهوت الكاثوليكي مثلًا الذي منه نبعت محاكم التفتيش بينما اجتمعت شعوب وديانات كثيرة في إطار التسامح الإسلامي عبر الأجيال.

□ من الواضح أن هذا الكلام لن يفسر على أنه دعوة إلى الاكتفاء الذاتي الثقافي وعدم التقدم للاستفادة من إيجابيات الثقافات العالمية الأخرى. وما ذكرته عن الإسلام يفتح المجال للحديث عن الاختلافات الموضوعية والتاريخية للدور الذي أداه الإسلام ومازال يؤديه في تكوين شخصيتنا الحضارية وفي معاركنا ضد الغزو الأجنبي كذلك.

ـ الاكتفاء الذاتي الثقافي أو الحضاري شيء بعيد كل البعد عما أدعو إليه. الأساس هو السيطرة، سيطرة كلية شاملة على جميع قطاعات الحياة الاجتماعية القومية الاقتصادية والسياسية والثقافية، على أن تكون هذه السيطرة الوطنية بين أيدي الجماهير الواسعة. وعندما يتم هذا يمكن أن يتحقق الانفتاح في جميع القطاعات وبدرجات محددة متفاوتة وحسب الوطن والظروف والاحتياجات على أساس ما تقرره القيادة الوطنية والقيادة الوطنية وحدها لتحقيق إنجاز المشروع الوطني. والانفتاح هنا لا يعني «الانفتاح» على الغرب، وإنما يعني الانفتاح على جميع الثقافات والحضارات والتجارب السياسية

---

(١) «الثنوية»: النظرة التي تصنف كل ظاهرة في العالم والوجود إلى وضع ونقيض لا علاقة بينهما إلا التضاد المطلق، على عكس النظرة الجدلية التركيبية.

والأيديولوچية في العالم كله، شرقيه وغربيه، وليس غربيه فقط، على أساس فكرة التميز بين الإستراتيچية السياسية والإستراتيچية الحضارية.

إن ضمان الانفتاح الواسع الخلاق يكمن أساسيًا في انغلاق القيادة السياسية الوطنية تمامًا على كل ما لا ينبع من إرادة شعبها على أرض وطنه. وهذه على وجه الدقة هي المعادلة الصعبة التي تواجهها طلائع النهضة في عالمنا العربي اليوم.

وبهذه المناسبة أود أن أذكر شيئًا عن التكوين التاريخي لهذه الطلائع: نتساءل كيف تكونت طلائع الغرب؟ والجواب هو أن إطارات العصر الوسيط في أوروبا، وهو العصر الإقطاعي، تكونت في نطاق الأيديولوچية الدينية الكاثوليكية أساسًا. وعندما بدأت البورجوازية هنا وهناك نضالها من أجل السلطة والصعود بين القرن الخامس عشر والقرن الثامن عشر كان لابد من أن تكوّن هذه الطبقة الصاعدة الجديدة إطاراتها على أساس منهج فكري مضاد للفلسفة المثالية الكاثوليكية المتجمعة حول «ثوماس الأكويني». ومن هنا كانت نشأة الفلسفات المادية في أوروبا في عصر النهضة والتي عبرت عنها بوضوح ساطع فلسفة عهد التنوير والإنسيكلوپيديا في فرنسا عشية ثورتها الكبرى عام ١٧٨٩، وفلسفة المادية الجدلية التي خطط معالمها ماركس وأنجلز بغية التقدم نحو الاشتراكية. هذا هو الأساس التاريخي الموضوعي لتكون طلائع الحركات التقدمية في أوروبا. أما في العالم العربي الإسلامي فالأمر ليس كذلك. إذ إن طلائع المجتمعات القومية المختلفة تكونت من خلال معارك مستمرة متوالية ضد الغزو الأجنبي الذي ظل غزوًا باسم الدين من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر عندما حلت الشعارات الإمبريالية الصريحة محل الدعوة الدينية التبشيرية.

* **الإسلام: جزء من «الإيجابية التاريخية»:**

من هنا تكونت طلائع العالم العربي في إطار الفكر السياسي الإسلامي ولم تستشعر هذه الطلائع بوجه عام ضرورة التحول ضد هذا الفكر، إذ لم يتحول الإسلام إلى مدرسة كادر للنظام الإقطاعي أو الأنظمة الرأسمالية في العالم العربي، وإنما ظل درعًا واقية ضد الغزو الأجنبي، أي أنه ظل جزءًا لا يتجزأ من «الإيجابية التاريخية» في عالمنا العربي ضد حملات الغزو. ودعني أقدم بعض الأمثلة:

لم يكن محمد علي أو الشيخ رفاعة الطهطاوي أو علي باشا مبارك أو الأميرالاي أحمد عرابي أو محمد فريد أو سعد زغلول أو جمال عبد الناصر في حاجة إلى التنكر لعقيدتهم الدينية لتخطيط مسيرة الثورة المصرية.

لم يبرهن أحد على أن تلك الثورات التي قاموا بها قد أصيبت بالضعف عندما انطلقت من رحاب الأزهر تحت رعاية الشيخ الأكبر وعميد الكنيسة القبطية معًا. ولا يستطيع أحد أن ينكر دور الإسلام السياسي في تمكين جبهة التحرير الوطنية في الجزائر من الحصول على تأييد ملايين الفلاحين في حرب التحرير. ونذكر هنا ما لا يذكره الكثير من التقدميين: إن عددًا من زعماء الدولية الثالثة وعلى رأسهم «سلطان غاليف» في آسيا الوسطى و«ثان مالاكا» في إندونيسيا ومعهم كبار وجوه الشرق الشيوعي آنذاك: «روي» في الهند، و«هو شي منه» في فيتنام و«ماو تسي تونج» في الصين، أكدوا أن القاعدة الأساسية للثورة العالمية إنما تتكون من شعوب الشرق الواقع آنذاك فريسة للاستعمار ولا يزال إلى حد بعيد.

أعود فأقول: إن الإسلام في أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة. ولا سبيل إلى الانتقال إلى مرحلة الثورة الاشتراكية لو أدرنا ظهورنا إلى هذا الواقع الحي وتصورنا أنه يكفي ترتيل النواميس الثورية وبخاصة تلك الأعمال التي تتنكر بشكل جذري ومسعور للحركة الوطنية و«الوضعية الوطنية للثورة الاجتماعية».

إن مفتاح الأمر إنما هو الانغماس في أرض الوطن وإن جماهيرنا الشعبية بتراثها وحساسيتها وذكائها السياسي هي مفتاح الأمر دون من يدعي لنفسه صفة «التجديد» بإطلاق لافتة «اليسار الجديد» المعادي للوطنية، عميل التنظيمات التروتسكية الغربية حليفة الصهيونية ضد الحركات الوطنية في العالم والعالم العربي بوجه خاص.

□ إن بعض الدعوات السياسية التي تضع شعار «العلمانية» على رأس سلم أولوياتها وتعدّ ذلك مقياس التخلص من الطائفية، تقع في معظم الأحيان في فخ نفي التراث والهرب المتخفي من شخصيتها الحضارية.

- وضع المسألة ليس هو: العلمانية أم المجتمع الديني. وإنما هو بدقة: المجتمع الطائفي أو المجتمع القومي الموحد. والمجتمع القومي الموحد (Nation) يستطيع أن

يختار لنفسه النهج الديني أو النهج العلماني، النظام الرأسمالي أو نظام رأسمالية الدولة أو النظام الاشتراكي أو غير ذلك. هذا يتوقف على صراع الطبقات وميزان القوى في الداخل.

وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات «العلمانية» هو التنكر للتراث الروحي لشخصيتنا الحضارية، فعندئذ يجب عدُّه درعًا واقية لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية. مرة أخرى لا يمكن أن نتحرك إلا على أساس معطياتنا الحضارية، وفي اتجاه وضع مقاليد النهضة والثورة بين أيدي شعوبنا العربية، لا تحويل هذه النهضة وتلك الشعوب إلى «إضافات هامشية» لتحرك سياسي وحضاري عالمي تحدده مراكز السلطة خارج إطار أوطاننا وفي اتجاه مصالح أخرى مهما تكن تلك المصالح إيجابية وتقدمية ومستقبلية. وعندي كما أكدت مرارًا وتكرارًا أن مستقبل العالم لا يكمن في طمس الحضارات والثقافات والقوميات في بوتقة «كوزموبوليتية» تهيمن عليها مراكز النفوذ الاقتصادي والحربي والفكري الكامنة بطبيعة الأمر في عدد قليل جدًّا من الدول العظمى، وإنما مستقبل العالم سوف يتخذ شكل تفاعل جدلي في مستويات مختلفة وفي دوائر متشابكة هي على وجه التحديد الحضارات والدوائر الثقافية ثم المجتمعات القومية، وفي قلب هذا كله الطبقات الاجتماعية.

إن عصرنا هذا لم يشهد «ذوبان» العنصر القومي، كما أنه لم يشهد ذوبان الدولة، وإنما على العكس من هذا تمامًا ـ وهذا هو الواقع ـ شهد تعميق العامل القومي في قلب حركة المجتمع، كما شهد ترسيخ عامل الدولة في المعسكرين. وقد يتجه المستقبل البعيد جدًّا وجهة مختلفة نوعًا ما عما نشهده اليوم وما شهده العالم منذ سبعة آلاف سنة. ولعل تجربة الثورة الثقافية في الصين الشعبية تجمع بين تعميق وتطوير الربط بين صراع الطبقات والشخصية الحضارية من ناحية وبين تعميق وتطوير الربط بين الاحتياج إلى سلطة مركزة بين أيدي جهاز الدولة والحزب وبين المبادرة النقدية المستمرة للجماهير الشعبية من ناحية أخرى. هذه إشارات إلى مستقبل ممكن وليس قاعدة يجب التسليم بها.

□ ○ □

اكتشاف مسألة الحضارات

واجب الشكر، أولاً نتوجه به إلى «منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية» برئاسة الدكتور مراد غالب، حيث ينعقد مؤتمر «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» في رحابها منذ أمس [١٠/٣/١٩٩٧] ولمدة ثلاثة أيام. ذلك أن أجواء الفكر وتموجات الرأي العام السياسي راحت تتساءل بشكل متزايد منذ سنوات ثلاث حول مسألة «صراع الحضارات»: ماذا يعني؟

من الذي فجر هذه المسألة الآن؟ أين نحن من «الصراع» وكذا «الحوار»؟

تعددت الكتابات والندوات منذ سنتين حول هذا الموضوع في مختلف أنحاء الغرب على وجه التخصيص، مع بعض الأصداء في الدائرة الآسيوية ـ الإفريقية وكذا في أمريكا اللاتينية. هكذا صدرت مؤلفات ذات أهمية على مستوى عالمي وعربي ومصري. ثم الآن ندوة القاهرة ومهرجان «الجنادرية» في آن واحد.

كان لابد من جمع الشمل، بهدف إضاءة الطريق، ولو مرحليًا، بحيث يستطيع الفكر المصري العربي أن يتروى أمام تشابك الطروح والخيوط والإشكالية، مادام أن عليه أن يسهم في دائرة التنقيب والنقاش. ومن حسنات مؤتمر ندوة القاهرة أنه يجمع قطاعًا من تنوع الرأي حول هذا الموضوع. خطوة مهمة، لعلها نقطة بدء لعدد من الندوات المتخصصة التالية تركز على قارتي آسيا وأمريكا اللاتينية، وذلك دائمًا في تفاعلها مع دورة الأفكار في عالمنا العربي والإسلامي.

رحت أتأمل مختلف المحاور ورءوس الموضوعات المطروحة، بدءًا من الساحة العالمية الواسعة التي تحيط بهذا الموضوع الكبير الذي يتميز بأنه يتناول الدوائر الكبرى التي منها يتكون عالم الإنسان على كوكبنا كما نعرفه، ولعله من المفيد ألا يقتصر الأمر على مجرد المواجهة الفكرية الذاتية، بل يصبح حوارًا أو مشاركة يتبادل فيها المعنيون

بالأمر مهمة التنقيب، بحثًا عن مزيد من الفهم: مواكبة فكرية تساؤلية مستمرة لهذه الساحة الكبيرة.

أولًا ـ نقول: المواجهة الفكرية التساؤلية لا وليس مجرد التحليل أو الرصد. ذلك أن مسألة «صراع الحضارات» تثير في الكثير من الدوائر العالمية وكذا على أرضنا المصرية والعربية زوبعة تتركز حول اسم «صموئيل هانتينجتون»، أستاذ السياسة بجامعة هارڤارد الأمريكية. وقد ذكرت منذ أسابيع قصة اجتماعنا في ندوة لوكسومبورج عام ١٩٩٣، إذ حينئذ قدم «هانتينجتون» بحثه المثير عن «صدام الحضارات» بوصفه الورقة الرئيسية للندوة. يذكر من قرأها أنها كانت بمثابة «بيان» إلى الناس.

بدأ المؤلف وكأنه يبدأ من نقطة الصفر، في ساحة خلت من أي إسهام سابق. ثم راح يسرد «الحضارات» على نمط غير معهود، يؤكد عنصر الفكر والثقافة والدين ـ وهي العناصر التي منها تتكون «الحضارة» حسبًا لفهمه ـ وذلك بالنسبة للتقسيم التقليدي إلى قارات ومناطق ثقافية في داخلها مختلف الأنظمة الاقتصادية ـ الاجتماعية، والسياسية ـ الأيديولوچية، وكذا وعلى مر الصفحات كانت نبرة التشاؤم تتزايد، خصوصًا عندما رأى المؤلف أن دائرتي، أو حضارتي الـ «كونفوشيوسية» (أي عالم الحضارة الصينية وشرقي وشمالي وجنوبي آسيا حول الصين) و«الإسلام» في آسيا وإفريقيا حول عالمنا العربي وإيران وتركيا في الشرق الأوسط، تمثلان أهم القوى التي تنافس أو تهدد الوضع الحالي، أي حضارة أو مجموع ثقافات العالم الغربي بالنسبة للدوائر المحيطة وذلك منذ عصر الاكتشافات البحرية والنهضة في نهاية القرن الخامس عشر.

ثار النقاش، ثم كما قلت وعد «هانتينجتون» بتهذيب خاتمة بحثه، وهذا ما تم بالفعل عندما نشر البحث في مجلة «فورين أفيرس»، وفي نهايتها دعوة إلى تفهم الأديان والحضارات الأخرى، وكأن التوجه بعد لوكسومبورج كان من الصدام إلى الحوار.

مرت سنوات ثلاث على هذه الطلقة الأولى. ارتفعت أصوات التأييد لهذا التوجه الجديد في معظم الأحيان في أمريكا وأوروبا والدوائر التابعة، بينما ساد الاستغراب أو حتى السخط والتنديد في قطاعات واسعة خارج العالم الغربي، خصوصًا في الدائرة الإسلامية والعربية.

فقد استشعر كثيرون من مفكري الشرق الإسلامي والعربي أن طرح «هانتينجتون» ينطلق من أحكام مسبقة على الحضارات والثقافات اللاغربية، وأنه بالتالي دعوة إلى الصدام والصراع والحرب حسب ما يؤكده عنوان البحث، وكذا جوهر التحليل الجديد.

ومادمنا نحن أنصار سلام، ودعاة حوار ووئام، فلا نملك إلا رفض التحليل الجديد انطلاقًا من قيمنا الأخلاقية العريقة.

هذا، بينما ظلت دائرة الحضارة الصينية أو «الكونفوشيوسية» بعيدة إلى حد ما من هذا الهم. وقد أكدت سلسلة الندوات والكتابات الآسيوية مثلًا حول هذا الموضوع، أن التحليل الجديد، برغم غرابته، ربما يقر أمرًا واقعًا ألا وهو تقدم آسيا الشرقية الصاروخي في مجال التنمية الاقتصادية والتحديث، إذ إنه لا تناقض بين هذا التوجه والإنجاز الساطع من ناحية وبين استمرارية «القيم الآسيوية» المتمركزة حول الجماعة: الأسرة، الأمة، الدين أو الفلسفة، وذلك في إطار استقرار السلطة السياسية التي تتحكم دومًا في إيقاع عملية التحديث. ثم تبدلت الأمور.

ذلك أن المؤلف نفسه قدم صورة متكاملة لفكره الجديد في نوفمبر عام ١٩٩٦ في إطار كتابه الجديد وعنوانه «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي».

أ ـ الجو العام هذه المرة بدأ من التنبيه إلى التحديد، أي أنه انتقل من التنبيه إلى المخاطر المتزايدة والتنديد بمنطقة إثارة هذه المخاطر. إنه يسخر من الدعاوى والفروض حول الطابع العالمي للسياسة الخارجية الأمريكية منذ نهاية القرن التاسع عشر، خصوصًا منذ رياسة «ويلسون» وقرار دخول الحرب الأوروبية (التي قيل إنها العالمية الأولى) عام ١٩١٧. يرى «هانتينجتون» أن تحقيق هدف عالم «صالح للديمقراطية» يتقدم نحو عالم يتمتع بـ «الحريات الأربع»، كما ارتفعت الدعوة في نهاية حرب ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥، هي كلها تطلعات فاسدة، إذ إن الإيمان الغربي بعالمية الثقافة الغربية يعاني من ثلاث مشكلات: إنه إيمان خاطئ، إنه إيمان غير أخلاقي، إنه إيمان خطر. إيمان خاطئ ذلك أن الحضارات الأخرى على حد تعبير المؤلف، لها مثل عليا ومعايير أخلاقية مغايرة: إذ إن «الإمبريالية هي النتيجة المنطقية الضرورية للعالمية». إيمان خطر: «إذ إنه من المحتمل أن يؤدي إلى نشوب حرب كبرى بين الحضارات».

أي أن الخطر، في هذه الصياغة الجديدة، يأتي من تصور الغرب أنه يملك حضارة عالمية واحدة، يفرضها بواسطة القوة، أي مجموع القوى السياسية والاقتصادية والإستراتيجية ـ بطبيعة الأمر ـ على غيره من مناطق العالم بما فيها من شعوب وثقافات وحضارات. أي: أن الخطر هو الذي يتمثل في العقلية التي ترى العالم على صورة «الغرب وما تبقى» أي الغرب حضارة، وما تبقى من العالم اللا ـ غربي وكأنه دون هوية.

ب ـ ثم ينتقل هانتينجتون إلى تفصيل موضوع «الحرب بين الحضارات» رافعًا شعار أنه من الممكن إقامة «نظام عالمي» على أساس التوفيق بين كتل تجمع بين «الحضارات المختلفة» وهو الأمر الذي بدأ يتحقق أمام أعيننا دون أن نعي مدى إيجابيته: «إن السياسة العالمية الكوكبية ـ بدأت تدخل في طور إعادة تشكيل أسس ثقافية، وذلك تحت تأثير عملية التحديث. إن شعوبًا وأقطارًا تنتمي إلى ثقافات مختلفة بدأت تبتعد بعضها عن بعض، وكذا فإن الأحلاف التي تحددها الأيديولوچية والعلاقات بين الدول العظمى بدأت تترك الساحة أمام تكتلات تحددها الثقافة والحضارة، وقد بدأت إعادة صياغة الحدود السياسية بين البلدان لكي تنسجم مع الحدود الثقافية بشكل متزايد. إن التجمعات الثقافية بدأت تحتل مكانة تكتلات الحرب الباردة، بحيث إن خطوط التلاقي غير المتسق بين الحضارات أخذت تتحول إلى الخطوط المركزية للنزاع في السياسة العالمية الكوكبية».

يستشهد المؤلف على ذلك بالمقارنة ـ بين الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩) ومأساة البوسنة منذ ١٩٩١: «إن البوسنة، في عصر الحضارات هي إسبانيا كل إنسان. ذلك أن الحرب الأهلية الإسبانية كانت حربًا بين أنظمة سياسية وأيديولوچية، بينما الحرب في البوسنة حرب بين الحضارات والأديان (. . .). كانت الحرب الأهلية الإسبانية بمثابة مقدمة للحرب العالمية الثانية، أما الحرب في البوسنة فهي تمثل لحظة دامية في صدام الحضارت الحالي.

ج ـ ماذا يعني بهذا الصراع الذي يمكن أن يتطور إلى حرب عالمية جديدة؟ يمضي فيقول: «إن حربًا شاملة تشارك فيها الدول ـ النواة في الحضارات العالمية الرئيسية أمر غير محتمل إلى حد بعيد، ولكنه ليس مستحيلًا، وعنده أن الـ «دول

النواة» هي على وجه التحديد: الولايات المتحدة، ألمانيا، الصين، اليابان، الهند، روسيا، إندونيسيا، مصر، إيران، البرازيل.

د ـ أين تكمن مناطق الخطر؟ «من حرب حول النقاط الفاصلة (الحدود) غير المستقرة بين تجمعات مختلف الحضارات، والأرجح أنها سوف تجمع بين المسلمين في جانب واللا مسلمين في جانب آخر (. . .). ولعل أكثر الدوافع خطورة إلى حرب عالمية كوكبية بين الحضارات إنما يكمن في تغيير ميزان القوى بين الحضارات والدول ـ النواة في قلبها، ذلك أنه لو استمر صعود الصين وتأكيد وجودها المتزايد بوصفها أكبر اللاعبين في تاريخ الإنسانية فسوف يشكل ذلك ضغطًا هائلًا على الاستقرار الدولي في بداية القرن الـ ٢١».

هـ ـ كيف يمكن الوقوف في وجه هذا التدهور المفزع؟

يجب أولاً: «على الدول ـ النواة أن تكف عن التدخل في الصراعات في الحضارات الأخرى». أي أنه لابد من تحديد مناطق نفوذ واضحة بين مختلف الحضارات يكون على الجميع أن يحترمها بدقة، ثم لابد للدول ـ النواة أن تقوم بالوساطة المشتركة في تلك المناطق التي تتداخل فيها الحضارات أو تصطدم بعضها ببعض بشكل عشوائي مما يترتب عليه «تضبيط أو تجميد الخطوط الفاصلة غير المستقرة بين مختلف الدول والتجمعات في مختلف الحضارات».

وهنا يقف «هانتينجتون» عند تساؤل مهم، ألا وهو: كيف يمكن للعالم خارج مركز الهيمنة أن يتصاعد إلى مستوى منافسة أو تهديد العالم الغربي؟ كيف يمكن للمجتمعات الهامشية أن تزحف هكذا إلى مستويات لم تكن في الحسبان؟ «في بداية الأمر كانت عمليتا التغريب والتحديث مرتبطتين بشكل وثيق عندما كان المجتمع اللا ـ غربي يستوعب عناصر ذات شأن من الثقافة الغربية ويتقدم بتؤدة في طريق التحديث. ولكن كلما ارتفع إيقاع التحديث، انخفضت نسبة التغريب في الوقت الذي تسير فيه الثقافة المحلية في طريق البعث، عندئذ نرى كل تحديث إضافي يغير ميزان القوى الحضاري بين الغرب وبين المجتمع اللا ـ غربي، إذ إنه يشجع القوة وتأكيد الذات لدى هذا المجتمع اللا ـ غربي، وكذا يدعم الالتزام بالثقافة المحلية. إن التغريب يشجع التحديث، في أثناء أوائل مراحل التغيير، ولكن التحديث، في مراحله

التالية، يدفع إلى اللا ـ تغرب وإلى بعث الثقافة المحلية حول محورين. فعلى المستوى المجتمعي، ترفع عملية التحديث من القوى الاقتصادية والعسكرية والسياسية للمجتمع ككل، وتشجع شعب ذلك المجتمع إلى الوثوق بثقافته وتوكيد مقامه الثقافي، أما على المستوى الفردي فإن التحديث يؤدي إلى نشأة مشاعر بالغيرية واللا ـ نمطية بوصفهما الروابط التقليدية، أو تفتت العلاقات الاجتماعية مما يؤدي إلى تأزم الهوية وهو الأمر الذي يقدم الدين إجابة عنه».

ز ـ ثم يمضي المؤلف إلى تقديم عدد من التقديرات حول دراسة مقارنة للديانات العالمية، محاولاً تفسير مكانتها في عملية التحديث. إن المقولة الرئيسية هنا هي أنه «عندما لا تستطيع المعتقدات التقليدية أن تجيب عن الاحتياجات الدينية لعملية التحديث، نرى الناس يتحولون عاطفيًا إلى واردات أخرى تشبعهم».

وفي هذا الإطار يقدم تصوره لإيقاع تقدم كل من المسيحية والإسلام في تاريخ الإنسانية، وكيف أن البروتستانتية (المتمركزة في الدائرة الأمريكية الأنجلوسكسونية من الغرب) استطاعت أن تزيح المسيحية الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية . . . إلخ.

ولقد لاحظ النقاد أنه لا يعني بتقديم تصور واضح عن إفريقيا وأمريكا اللاتينية، كما أنه لا يكاد يعرض الحروب بين إسرائيل والعرب، ربما لأنه كما قال بعض النقاد غير متأكد إن كان اليهود ينتمون إلى حضارة مستقلة. ومن هنا كان التركيز على المقارنة بين تصاعد الصين والإسلام بالنسبة لدائرة الحضارة الغربية حول نواتها المسيحية التقليدية التي نراها تتفتت تحت ضغط عوامل لم يعرض لها المؤلف، وكانت دومًا في مقدمة الفكر السياسي والحضاري المقارن.

نعود إلى التساؤل لماذا تراجع الاهتمام بكتابات «شبينجلر» وبخاصة «توينبي» عن دورة الحضارت وتأزم الغرب»؟

لعل المدخل هو في دراسة ردود الفعل لكتابات «هانتينجتون».

١ ـ بعد مرحلة ترحيب ضمني عند صدور البحث الأول تفجرت مدفعية كبار النقاد في معظم صحف أمريكا والعالم الغربي ضد كتاب نوفمبر ١٩٩٦ الذي يدعو إلى الاعتراف بالحضارات الأخرى ويطرح تصورًا في سبيل إيجاد أرضية مشتركة لتفادي الحروب.

وكان الأمر في نظر الناقدين الغربيين: من «إيكونوميست» إلى «نيوزويك» يكشف الستار عن المخطط الأطلنطي في المرحلة القادمة، ويبتعد عن كل ما يمكن أن يشعل الصراع، أو أن هناك أسبابًا أخرى، ترى؟

٢ ـ وإنما عجب العجاب حقيقة أن تواكب هذه الحملة في الإعلام الغربي حملة مماثلة، أو لعلها أشد في أجزاء من العالم اللا ـ غربي خصوصًا في الدائرة العربية. إن مجرد القول بتعدد الحضارات ـ وهي أكثر ما يختلط أمرها بمفهوم الثقافات ـ يتبدى وكأنه إنكار لعالمية العالم التي تشمل المجتمعات المختلفة بوصفها جزءًا لا يتجزأ من هذه العالمية.

٣ ـ من هذا التلاقي بين موجهات النقد، بل والرفض للأفكار المعروضة، يمكن أن نتدرج إلى فهم عقلاني أكثر دقة للجو المحيط بالمسألة الحضارية في عصرنا خصوصًا في هذه الآونة.

أ ـ إن مراكز الهيمنة الغربية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية تدرك بكل وضوح وعمق أبعاد أزمة المشروع الحضاري الغربي كما عرضنا له فيما سبق. وهي: إن هذه المراكز المهيمنة، ترفض تمامًا ـ بطبيعة الأمر ـ وجود مراكز أخرى في العالم اللا ـ غربي وعلى وجه التحديد في الشرق في آسيا حول الصين واليابان وآسيا الشرقية، تستطيع أن تقدم أنماطًا أخرى من المشروع الحضاري يستطيع أن يجتذب اهتمام وتأييد غالبية شعوب ومجتمعات العالم الغربي وكذا الدوائر الهامشية، وعلى وجه التحديد مجتمعات وشعوب هذا الكوكب في مرحلة صياغة العالم الجديد.

ب ـ هذا في الوقت الذي تتدفق فيه سهام عملية الكوكبة ـ العولمة من أجل تفكيك جميع أركان وجود واستمرارية المجتمعات القومية والثقافات والحضارات المختلفة ـ وعلى وجه التحديد في دائرتي الشرق الحضاري الرئيسيتين: الدائرة الصينية ـ الكونفوشيوسية الآسيوية، والدائرة الإسلامية.

ومادام أن اليأس قد دب في نفوس قطاعات واسعة من الحركات الوطنية والقومية والتقدمية، خصوصًا في الدائرة العربية وامتدادها الإفريقي ـ الإسلامي إلى حد أقل، فإنه من المناسب التمسك بعالمية وأحادية الحضارة الإنسانية.

إن القول بالتعددية يطرح واجب مواجهة تحدي الفكر والعمل للانتقال من «الصدام» إلى «الحوار» ومنه إلى التلاقي ثم المواكبة والتكامل.

إن إنكار الواقع ورفض كل من الأزمة، وكذا الممكنات الهائلة المتاحة، يقود إلى اليأس وإحباط العزيمة والإرادة، وبالتالي إلى التنكر لإمكان العمل الممكن لصياغة عالم جديد متعدد المراكز يجمع في إطاره الأوسع جميع الدوائر الحضارية والمناطق الثقافية والقوميات.

وعلى العكس من ذلك تمامًا: فإن الاعتراف بالواقع والانفتاح على الرؤى الجديدة يمثل السبيل الأوحد الذي يتيح مشاركة أوسع قطاعات من الإنسانية في صياغة هذا العالم الجديد.

يصبح السؤال في هذه اللحظة من رحلتنا الفكرية المشتركة هو:

إن كانت هناك تعددية بين اختلاف الحضارات والثقافات، وإن كان هناك احتياج حيوي للانتقال من «الصدام» إلى «الحوار»، فأين يا ترى ساحات التلاقي والمواكبة والتكامل؟ ما القضايا التي يمكن أن تجمع بين الرؤى والإرادات والمصالح المختلفة بل والمتباينة؟ ثم: كيف يمكن التحرك لإنجاز معاني هذا الحوار المنشود؟

من الرؤية إلى العمل في المسألة الحضارية: أين يا ترى مناطق الصدام، أو التلاقي في عالم الغد؟

□ ○ □

العالم الثالث والشرق

منذ ثلاثين سنة، أو تقريبًا ـ لأن خلافات التأريخ ليست مهمة فعلًا ـ ظهر عدد من التصورات في اصطلاحات علم الاجتماع والسياسة: «عالم ثالث»، «دول الديمقراطية القومية»، «تنمية»، وهي تصورات أُضيفت إلى مجموعة من التصورات العائدة إلى مرحلة ما بين الحربين «العالميتين»، وبخاصة: «تثاقف»، «تحديث»، «بورجوازية قومية». ولعله من الطرافة أن نرسم مسار جعبة هذه المصطلحات. إن الأمر يتعلق، كما ثبت ذلك، بفئة متميزة من التصورات والمفاهيم ـ المفاهيم «الإجرائية» التي يجدر تمييزها بدقة متناهية عن المفاهيم «العلمية» المحضة، أي الصيغ التصورية المكونة للفكر والمعرفة المنبنين في التحليل النقدي للظواهر الاجتماعية في تطورهما التاريخي، وذلك بطريقة مقارنة تتيح تأمين صلاحية كونية أو شبه كونية لهكذا نماذج.

إنها تصورات ومفاهيم «إجرائية» في الحدود التي يتعلق الأمر فيها بمعالجة ظواهر جديدة. ويجب أن نرى الجدة هنا بوصفها جدة الرؤية، المتكونة بواسطة الوعي الغربي في أوروبا وأمريكا الشمالية، للظواهر والمؤسسات والأفكارالعائدة إلى مناطق العالم الأخرى. وستحدد لنفسها هذه التصورات والمفاهيم «الإجرائية» وبشكل طبيعي تمامًا، هدفًا مزدوجًا: إدراك ما هو مختلف عن مسيرات الغرب، جعل هذه الظواهر المختلفة معقولة، بتصنيفها في فئات، وذلك انطلاقًا من تجربة الغرب نفسها، أي بطريقة تقليدية. ينبغي علينا كتابة تاريخ هذه الملحمة، التي يجب أن ترافقها كتابة تاريخ العالم من داخل المجالات الحضارية المختلفة نفسها، التي تؤلف العالم. حاولنا في مكان آخر استخلاص طروحات ومراحل تطور هذا الموضوع، بحيث يمكن التصدي مباشرة لهذا التصور، «العالم الثالث»، الذي كان مصيره مدهشًا حقًا، وربما على شيء من الفائدة.

عندما استعمل «أ. سوفي» و«ج. بالانديه» هذا التعبير، للمرة الأولى عام ١٩٥٦[١]، كان المقصود، بالتأكيد، أداة معاينة، ولكن أيضًا تعريف أداة معاينة بالذات لما تمت معاينته بها. أداة المعاينة: العالم «الكولونيالي» الذي يقول المفكرون الليبراليون، عادةً، عنه إنه في طريق «إزالة الاستعمار» ـ آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. إلا أن هذه العبارة المستعملة تعكس بأمانة رؤية الفكر الليبرالي في صراعه مع تغير العالم. يقترب تصور «عالم ثالث» على صعيد الاصطلاحات النظرية مع تصور «عامة الشعب»[٢]، الطبقة أو قطاع من المجتمع لا يشكل فئة تؤدي دورًا في الصراع الفعلي، في الجدلية التي تتواجه فيها دولة الطبقة المسيطرة مع الدولة البديل التي تطالب بها الطبقة المسيطر عليها. هكذا يتم تصور «عامة الشعب» و«العالم الثالث» وكأنهما مستنقع، وأرض بكر، ومشوشان: بالأمس، حقل لشتى أعمال الاستغلال الاستعماري، واليوم، ميدان صراع بين مختلف الإمبرياليات، وربما بقيا، غدًا، أراضي وشعوبًا يجب تحديد شخصيتها ومجرى تطورها.

ونعثر على هذه الرؤية الجوهرية، عمليًا، في جميع الكتابات الصادرة عن مفكري ومؤسسات الغرب ـ من جميع الأيديولوچيات ـ حول موضوع العوالم «الأخرى». ويمكن القول: ما هو «العالم الثالث»؟ ستتسم التعاريف بالسلبية: مجموع البلدان الفقيرة، البلدان المناضلة من أجل استقلالها القومي، البلدان النامية أو المتخلفة. غير أننا لا نشعر في أي لحظة بأنه يمكن الحديث عن شيء آخر. فنقطة الانطلاق، وبالتالي معيار المرجع مؤلف من الغرب، أي من أوروبا وأمريكا الشمالية الرأسماليتين، والمصنَّعتين، وكذلك أيضًا منذ ١٩١٧ ـ ١٩٤٥، من قطاع دول أوروبا الاشتراكية. فهناك العالم الحقيقي.

---

(١) استعمل «سوفي» هذا التعبير للمرة الأولى عام ١٩٥٢ حين قال: «هذا «العالم الثالث» المجهول والمستغل والمحتقر مثل الشعب» (المترجم).

(٢) المقصود أن تعبير «عالم ثالث» يقترب في مبدإ الاصطلاح من تعبير «الشعب الثالث» أي الناس من غير النبلاء والأكليروس في فرنسا الإقطاعية (المترجم).

توجد، خارج هذا العالم، قطاعات مختلفة، ويُعرَّف هذا الاختلاف بالفرق في مستوى نمو الطاقات الاقتصادية، لا سيما الصناعية، والقدرة العسكرية، ودرجة التقدم العلمي والتكنولوجي. وتشدد رؤية الغرب الجذرية، عادة، على مظهر هذه القطاعات السياسي، أي على النضال من أجل الاستقلال والتحرر القومي. وعلى العموم يقال إن «العالم الثالث» هو: مجموع البلدان المتخلفة المناضلة من أجل استقلالها ضد اضطهاد أو استغلال القوى العظمى. إذن، من المناسب، إما إرغام تطور مجتمعات هذه البلدان على اتباع الطرق المرسومة من قبل النموذجين الكبيرين لتطور المجتمعات الغربية ـ الرأسمالية والاشتراكية ـ وإما مساعدتها على التحرر من النفوذ السياسي المباشر لقوى الهيمنة الغربية. وانتشرت، بعملية إسقاط لهذه الصورة، الرؤية الطوباوية لعالم متوحد، لنمط شامل، لعالمية، حيث، بالطبع، لم يكن بوسع مجموع الأطراف، أي: أربعة أخماس البشرية، إلا تبنّي نموذج الغرب المهيمن في عصرنا.

يمكن، داخل هذه الرؤية الموحدة، تمييز ثلاثة اتجاهات، ثلاثة مواقف للغرب، إزاء هذا العالم المدعوّ «ثالثًا» في لعبة التاريخ.

عَدّت الإمبريالية ـ إمبريالية الولايات المتحدة المهيمنة، وكذلك الإمبرياليات التقليدية لدول أوروبا الرأسمالية ـ حركة القارات الثلاث، جوهريًا، بمثابة تهديد. وخضع هذا التهديد، كما هو معروف، لاختبار وسائل العنف الذي تشهد عليه حروب ڤيتنام والهند الصينية وحرب الجزائر وصراع الشرق الأوسط والنضال ضد العنصرية في إفريقيا الجنوبية.

وبالرغم من القنابل والأسلحة الإلكترونية، لم يرض بالتفتت، هذا العالم الذي سُمي «ثالثًا»، بل أكثر من ذلك، إذ ظهر قادرًا على مبادرات جبارة، وعلى السير إلى الأمام سيرًا لا يستطيع أي شيء عرقلته، في تنوعه وتناقضاته وتنافره أحيانًا.

لقد اضطرت المواجهة المباشرة إلى تخفيف حدتها: هكذا كان وما يزال مشروع الإمبريالية ـ الجديدة (التي، غالبًا، ما يشار إليها بالعبارة غير الملائمة «الكولونيالية ـ الجديدة»، لأنه قلما يجري الحديث عن إقامة معمرين جدد في بلدان المناطق التابعة).
وتكمن هذه الرؤية الثانية، لمعرفتها بمسألة أن سير الأمم التابعة إلى الأمام يبدو حتميًا،

في التغلغل في قلب حركات الفكر والعمل، بالذات، التي تدفع هذا السير إلى الأمام من أجل إقناعها بأن هذه السيرورة لا يسعها، بالضرورة، إلا إعادة إنتاج نماذج الغرب. ويتم قبول مساحة مبرقشة، فاقعة الألوان غريبة جدًّا عن التقليد السلفي، مبرأة تحت سمة «الأصالة». إن «العالم الثالث»، هنا، موضع إكرام. لقد استُقبل تقدمه بواقعية وشفقة، وحتى، أحيانًا بتعاطف حقيقي هو ثمرة التطور الفردي لبعض المنظرين.

ويؤدي «أنصار مذهب العالم الثالث»، إن جاز القول، باتصالهم المباشر مع القطاع المتمغرب من الإنتلجنسيا، موضوعيًا، دور «الكومپرادور» لمختلف القدرات المهيمنة. وفي غضون حقبة ما، أي قبل أن يتضح المركزان المحركان، النموذجان الكبيران ـ القومي الراديكالي والاشتراكي ـ لتحويل العالم التابع في عصرنا، تعمل هذه المجموعات وسطاء وحلفاء، ما دامت قبلت كذلك رؤيتها بالذات بوصفها «عالمًا ثالثًا» للغرب. ويكون بوسعها تدبر الأمر لتخفيف حدة الصراعات الطبقية داخل الحركات القومية التي هي في حالة تجذر سريع، بانتظار أن تتمكن من إعداد الخطط والانتقالات.

أما الرؤية الثالثة فهي رؤية الحركات والأيديولوجيات الاشتراكية في الغرب. والدور المركزي هنا هو دور الدول الاشتراكية التي ترافقها الأحزاب القومية والمنظمات النقابية والشعبية المحرَّكة بأيديولوجيا الاشتراكية. ويكون الموقف، موقف تحالف إستراتيجي بين الجبهة الاشتراكية في الغرب، من جهة، وحركات التحرر القومي في القارات الثلاث، من جهة أخرى. أدى هذا الموقف دورًا مهمًّا جدًّا في عدة قطاعات من القارات الثلاث، إلا أنه لم يكن بوسعه الامتناع، من جراء ذلك، وفي مناسبات عدة، عن أن يصبح المرشد، والدليل الأيديولوجي، والعراب التاريخي، إن جاز القول، لحركات التحرر القومي والثورات الاجتماعية المناضلة في مجمل القارات الثلاث. «العالم الثالث» هنا هو بمثابة حليف ضد الإمبريالية. ولكن «العالم الثالث» يأتي في المرتبة الثانية في المبادرة التاريخية، بعد الأولوية المعترف بها للدول الاشتراكية وللحركة العمالية الأممية.

تختلف الرؤية تمامًا في الجانب الآخر من النهر. وكذلك المشروع والإرادة. وفي الحقيقة لا يتكون هذا الجانب الآخر من النهر، خلف قناع المصطلح السياسي، من

مزيج معقد من البلدان الفقيرة الذائبة في مجموع موحد وملتحم. فنحن إزاء مجموعات متميزة من المجتمعات وبعضها ـ مصر، الصين، فارس ـ أقدم أمم عرفها العالم.

ولتقدير هذا التباين من الملائم تبني تقسيم فرعي، بشكل دوائر متداخلة في جدلية متعددة:

أ ـ الحضارات: الدائرة الهندو ـ آرية (أو الهندو ـ أوروبية). والدائرة الصينية.

ب ـ المناطق الثقافية داخل كل إطار من أطر الحضارة الكبيرة: ـ الدائرة الهندو ـ آرية: العصور القديمة، مصر، فارس، العصور القديمة اليونانية ـ الرومانية. أوروبا، أمريكا الشمالية، القسم الأكبر من المناطق الهندو ـ أوروبية في أمريكا اللاتينية. إفريقيا ـ ما تحت الصحراوية ـ المنطقة الحضارية ـ الثقافية للإسلام، لا سيما عنصرها العربي، ـ دائرة الحضارة الصينية: الصين، اليابان، منغوليا، آسيا الوسطى، الڤيتنام وجنوب شرقي آسيا، شبه القارة الآسيوية، أوقيانوسيا، منطقة الإسلام الثقافية (من فارس حتى الفيليبين).

وانطلاقًا من هذا التقسيم، يصبح، إذن، ما اتُّفق على تسميته حضارات الشرق مؤلفًا من: إطار الحضارة الصينية مع المناطق الثقافية المشكلة له، منطقة الإسلام الثقافية الحضارية المتوسطة من مراكش حتى الفيليبين، إفريقيا السوداء ما تحت الصحراوية، بعض قطاعات أميركا اللاتينية المتصلة مباشرة بإفريقيا، وبخاصة أميركا الوسطى والبرازيل.

فالمركزان المحركان للشرق، المفهوم على هذا الوجه هما إذن، بدقة: الصين (في قلب الدائرة الآسيوية) والعالم العربي، حول مصر (في قلب المنطقة الإسلامية)، ومن المسلَّم به أنه من الطبيعي جدًّا أن يتحدد موضع الدائرة الثالثة داخل هذه الأطر الحضارية وهذه المناطق الثقافية.

ج ـ الأمم، على اختلاف تصورات هذا التعبير، من العصور القديمة حتى أيامنا.

تظهر منفعة هذا التقسيم ما أن يطبق على المزيج المعقد «للعالم الثالث». وفي الواقع، يتقلص «العالم الثالث»، حسب التصورات الغربية، تدريجيًا كلما انفصل عنه هذا البلد أو ذاك، إما بواسطة ثورة اشتراكية، وإما بواسطة انطلاقة اقتصادية مفاجئة. ففي عام ١٩٤٥، كانت الصين تشكل جزءًا من «العالم الثالث»، في نظر الغرب،

بينما صارت، بدءًا من عام ١٩٤٩ بعيدة عنه، والحال من الواضح تمامًا أن صين «ماو تسي تونغ» ترى نفسها هي بالذات جزءًا مندمجًا في مجموع «العالم الثالث». كما أن اليابان، في نظر الغرب، ثالث قوة صناعية في العالم، وتكون بالتالي جزءًا مما ليس هو «العالم الثالث». والحال من الواضح تمامًا أن الصين الاشتراكية ويابان الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة، يكوّنان معًا جزءًا مندمجًا في الشرق الذي يُعَدُّ بمثابة واحدة من معطيات تاريخ العالم. ومن الواضح أيضًا أنهما يكونان جزءًا منه بطريقة مختلفة، وأن كل أمة من هاتين الأمتين تقيم علاقات مختلفة مع الأمم الأخرى من المناطق الثقافية الأخرى في الشرق.

وفي الواقع تظهر الفائدة الأساسية لهذا التقسيم، في قراءة تاريخ عصرنا، من كونها تمكننا من أن نميز بوضوح مجموعة البلدان التي كانت تشكل، حول دولتها القومية، القطاع المهيمن في تاريخ العالم من القرن الخامس عشر إلى القرن العشرين، من الاكتشافات البحرية العظيمة حتى يالطا. تكوّن هذه المجموعة من البلدان الغرب، أي: أوروبا وأمريكا الشمالية. هناك في الجانب الآخر من النهر مجموعة أخرى من البلدان، الشرق ـ لأنه يجب أن يُعرف جيدًا أن بلدان الشرق تمثل أكثر من أربعة أخماس «العالم الثالث» ـ إنها تلك التي أبعدت عن دورها المحرّك في التاريخ، وذلك، بالضبط، بدءًا من صعود جبهة الدول القومية لمختلف بورجوازيات الغرب منذ القرن الخامس عشر. هذه هي البلدان التي كان يُطمح إلى تعريفها بسمة «العالم الثالث»، ملحقين بها أمريكا اللاتينية منذ عام ١٩٤٥، أو تقريبًا.

ويتضح جيدًا، على هذه الدرجة من التحليل التخطيطي بالضرورة، أن هذا العالم الذي زُعم «ثالثًا» في حركة التاريخ المعاصر، هو ـ في الواقع ـ في قلب هذا التاريخ بالذات. فمنذ أقل من نصف قرن، لا سيما في غضون السنوات الثلاثين الأخيرة، أي: منذ الحقبة التي شهدت ولادة تعبير «العالم الثالث» ذاته، كانت الموجة الكبرى لحركات الاستقلال القومية، أو إذا شئنا، موجة الثورات القومية والاجتماعية، حطمت وأوقفت، وغالبًا جدًّا، صفت مواقع الإمبريالية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وأصبح هذا العمل ممكنًا بفضل صيغة «الجبهة القومية المتحدة» حيث تتلاقى كل القوى الاجتماعية والتشكيلات السياسية والمؤسسات والتيارات الفكرية المرتبطة

بمشروع الاستقلال والمتناقضة مع هيمنة الإمبريالية. هذه هي فعلًا الدلالة التاريخية للظاهرة التي اتُّفق على تسميتها بتعبير «الناصرية»، ويتضح اليوم كم هي فعالة وثابتة الجبهات المتحدة العظيمة حيث توحِّد القوات الشعبية والجيش القومي عملهما في خدمة المشروع القومي بكامله.

غير أنه يبقى أن نشير، إذا شئنا أن نرتفع إلى مستوى حركة التاريخ العامة، إلى أنه تأكدت مع الثورة الصينية، من المسيرة الطويلة إلى الثورة الثقافية، وعلى نحو ساطع، فعالية الجبهة القومية المتحدة التي تتيح توحيد التحرير القومي والثورة الاشتراكية بوصفهما أداتي مشروع حضاري عظيم، تأكدت الثورة في الصين، بوصفها ثورة «ثقافية»، أما في العالم العربي، فالأمر يتعلق «بنهضة». إلا أن المسألة ليست أبدًا، في هذين المركزين المحركين في الشرق، مسألة «تثاقف» أو «تنمية» أو «تحديث». ويشكل الاستقلال السياسي وتطوّر الثقافة القومية والتأميم ثم التخطيط، أهدافًا سياسية جوهرية. ولكنها ليست هنا وهناك إلا أدوات في خدمة مشروع حضاري عظيم. وهذا المشروع بالذات هو الذي يحيل مفهوم «عالم ثالث» إلى متحف التاريخ. منذ ثلاثين سنة كان الحديث يدور عن «تهميش». وكانت الثلاثون سنة كافية لكي يبدأ الشرق بأخذ زمام المبادرة التاريخية في مسيرة جبارة، يتمنى أن تكون مكملة للمبادرات التي ينبغي ألا تتأخر، انطلاقًا من الغرب. بأي طريقة؟

هنا تبدأ الصعوبة، أي بكثير من الدقة، على مستوى المبادرة التاريخية.

يظهر تحليل علاقات القوى في العالم من ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩ حتى ١٩٧٥ ـ أي من السويس، ومن تأسيس جمهورية الصين الشعبية إلى انهيار الإمبريالية الأمريكية في آسيا الشاسعة، عند هذه السنة ـ الحد التي كان سيكونها عام ١٩٧٣، عام حرب تشرين الأول، بعد عام من انتصار الشعبين الفيتنامي والكومبودي ـ سمة غير مألوفة بالنسبة للتاريخ التقليدي، أي تاريخ هيمنة الغرب العالمية، منذ القرن الخامس عشر، وبالنسبة لنتاج المؤرخين الموجه من قبل مراكز الغرب الثقافية الرئيسية إلى العالم المقهور في المنطقة التابعة، ولا سيما الشرق.

وفي الواقع، كانت أمم المناطق التابعة، حتى الآن، ـ وبخاصة الشرق مفهومًا بمعنى الحضارة ـ تخضع للمبادرات، أي للتقدم التاريخي العملاق للغرب، في كل

المجالات. وبالطبع، كانت المسائل المهمة، الاقتصادية والسياسية والفلسفية ـ الأيديولوجية والتساؤلات الكبيرة، تصدر عن مراكز الغرب المحرّكة. لقد جرى الأمر على هذه الشاكلة في أثناء المراحل الأساسية: الثورات البورجوازية ـ الديمقراطية، الاشتراكية، الثورة الصناعية، الروح العلمية، التكنولوچيا الحديثة، وقيام الإمپريالية ووسائل الاتصال بتوحيد العالم. والحال، هذا هو العالم الموحد بالقوة المهيمنة وحولها، يُظهر عوارض أزمة. وهذه الأزمة التي تُسمى بعناد أعمى «أزمة الطاقة»، هي، تمامًا أزمة منطق سيرورة التطور الاجتماعي نفسه، الذي يدّعيه الغرب، أي التصنيع، والإنتاجوية ومجتمع الاستهلاك والزعم بأن هذه هي نماذج الحضارة.

والحال تبرز عوارض القلق هذه إثر الموجات الكبرى التي تشير إلى حركة النهضة في الشرق، في عصرنا. وتطرح الصين، ومن حولها الڤيتنام وكوريا وكمبوديا وأهم الحركات الاشتراكية في الشرق، للمناقشة، حتمية النموذج الإنتاجوي، وتقترح إقامة المشروع الاشتراكي في المستقبل على قاعدة الخصوصية القومية ـ الثقافية لقطاعات العالم الرئيسية. ومن جراء ذلك، تأخذ اشتراكية آسيا المبادرة، بجرأة، في النقاش حول عقبات ومآزق اشتراكية الغرب، المحصورة حتى الآن، بين الاشتراكية الإنسانية وما دُعي بتبسيطية مانوية «الستالينية»، مجبرة بذلك، التحليل النقدي على تناول الجوهر العميق بالذات، للمشروع الاشتراكي بكليته. هل إن الأمر يتعلق بالوصول إلى مستوى المعيشة في البلدان الرأسمالية، لا سيما الولايات المتحدة، وبتحويل تملك الفائض إلى الطبقات الشعبية، أي العمال والفلاحين؟ أم أن الأمر يتعلق، بالأحرى، ببناء الإنسان الجديد لمجتمع المستقبل الاشتراكي، انطلاقًا من تصور مشترك، غير ـ مانوي، مفضلًا المدى الطويل على مقاربة مسائل الاشتراكية في الحدود الكمية؟ واحتل الجدل الذي يمتد باتساع متزايد باستمرار أمام أنظارنا، مركز الفكر والعمل الاشتراكيين في عصرنا. والمهم، هو أن نرى، بوضوح، أن المبادرة في طرح المسألة، وكذلك أيضًا أول مثال لمشروع حلٍّ يطرح، يصدران عن الشرق. فالأمر يتعلق، إذن، بطريقة محددة، «بمبادرة تاريخية». إن الشرق الاشتراكي هو الذي يطرح مسألة طبيعية اشتراكية المستقبل نفسها، وإن اشتراكية الغرب هي التي يتوجب عليها التفكير في مختلف الاتجاهات الممكنة انطلاقًا من هذا

الطرح للمسألة، واجدة، تدريجيًا، في فكر غرامشي، الذي سُفه زمنًا طويلًا، مرجعها الأوروبي النوعية.

وفي الوقت نفسه، تُطرح «نهضة» العالم العربي في عصرنا بوصفها قطيعة مع محاولات الاختراق، من الحملة الصليبية حتى السويس، أي أنها تطمح بشدة إلى مزاوجة الثقافة القومية مع القدرة السياسية لدولة مجموع العالم العربي. وأصبح العالم العربي، من جراء ذلك، مدفوعًا موضوعيًا، لمجابهة الإمبريالية في العمق: لقد شنت الدولة الصهيونية أربعة حروب حتى أخذ الغرب علمًا، من خلال مسألة النفط، باستحالة الحفاظ على خط سياسي قائم على منطق الاحتقار. ومنذ ذلك الحين، أجبر استخدام النفط بوصفه سلاحًا سياسيًا من قبل الشرق العربي، الغرب، بما فيه من تيارات فكرية، على التساؤل حول جوهر مشروع الغرب الحضاري. وبالتأكيد، كان هذا التساؤل ماثلًا بوضوح، منذ ظهور الفكر الاشتراكي في القرن التاسع عشر، متناولاً انحطاط البورجوازية، ومع ظهور الفلسفة النقدية للتاريخ، في مطلع عصرنا، والتي تناولت انحطاط الغرب، ولكن قلما كانت هاتان المقاربتان، لا سيما المقاربة الاشتراكية، تتصوران أن هذا العالم التابع، الغريب جدًا، عالم المصالح المهمشة في «الجانب الآخر من النهر»، سيستطيع يومًا نقل السؤال إلى قلب الغرب بالذات. هذا هو بوضوح، وبطريقة دقيقة، معنى المبادرة التاريخية المأخوذة في هذا المجال من قبل الشرق.

نحن بعيدون عن تصورات الغرب الأولى بشأن هذا العالم الذي سُمي «ثالثًا». إلا أننا لسنا بعيدين بالقدر الذي يبدو لنا.

يجب أن نلاحظ أن مراكز الإعلام المحركة ووسائل الاتصال في الغرب، تصر حتى الآن، على تقديم «نهضة» الشرق بكامله، بمعنى التهديد. والحال، تُعَدُّ العلاقات مع الغرب، من وجهة نظر الشرق، أي «العالم الثالث»، عادة، علاقات غير متناقضة، مع أنها لا تزال تسلطية، ومع بقائها، موضوعيًا، ولزمن طويل أيضًا، بالضرورة، تناحرية.

يبدو إذن أنه حري بنا التوجه نحو «تكاملية» ما، أي تنظيم المبادرات الكبيرة، المشتركة، القابلة لدفع تطور مجتمعات العالم في المستقبل، والمحركة من قبل المناطق

الكبيرة القومية ـ الثقافية والحضارية في العالم، الموضوعة على قدم المساواة. غير أن هذه الصيرورة تصدم من المصالح أكثر ما ينبغي حتى تنشر بدون صعوبات. ولذلك أيضًا يكمن هنا، على الأرجح، التحدي المطروح من قبل عصرنا على قلب وعقل الجميع في هذا الفعل المتضافر.

□ ○ □

الإبداعية الثقافية القومية

أو «نقل» المعرفة!

* **أولاً: اللحظة التاريخية لطرح المسألة:**

١ ـ إن بيان المسألة الخاضعة للبحث في اجتماع الخبراء الذي يضمنا، وأعني «تحويل المعارف»، يذكر بمجموعة كاملة من الصياغات على النمط ذاته: «تحويل التكنولوجيا»، «تحويل الأموال»؛ إلخ. والانطباع العام عنها هو انطباع الفائض أو المصب، سلسلة من التراكمات نحو مناطق ذات مركز مشترك، سطح أو أكثر، عبر قنوات، وحسب إيقاعات يجب تعيينها فيشار إليها عندئذ بكلمة «الشروط».

وما يفترض تحويله، والذي تدرس شروطه هنا بقصد تحسينها، هو «المعارف». نتساءل حول هذا المفهوم بالذات، والذي يغطي معطيات البحث العلمي في العلوم الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، كما يغطي وسائط تأمين الثقافة المتعلقة بنتائج هذه الأبحاث، ونفكر بالطبع في التطبيقات التقنية لنتائج هذه الأبحاث، على مستوى تحسين وتطوير الإنتاج الاقتصادي، ووسائط وكيفيات العيش في المجتمع، وكذلك تطوير الشرط الإنساني في عصرنا.

٢ ـ إن العملية التي تصورنا بهذا الشكل تتضمن افتراضًا أول وهدفًا، وكلاهما يؤلف المشروع العلمي للعملية ككل:

(أ) ـ افتراضًا أوّل هو أن الحافز في مادتي العلم والثقافة، هو حافز مركز محرك، هو في الوقت ذاته مركز تكديس ودفع، مونادا حصينة مدعوة إلى الإشعاع والقولبة.

(ب) ـ وهدفًا هو أن مركز التحفيز والدفع أن يعمل باتجاه تسوية المجتمعات الأخرى، عبر الأوعية المتصلة التي تؤمن تحويل المعارف، والإنباء عنها، بقدر ما تكون الوحدات المختلفة التي يتألف منها العالم، ومختلف التشكلات القوية الاقتصادية ـ الاجتماعية، متماثلة، ومن طبيعة واحدة، وقابلة للإبدال، ومن هنا، قابلة للتسوية.

ويتحدد المشروع العلمي بكامله بوصفه توزيعًا أفضل وأكثر إنصافًا للمعارف العلمية والثقافية في العالم، شرط أن يقوم مركز التحفيز، أعني الغرب أي أوروبا وأمريكا معًا، بقيادة العملية وتأمين «تعميم» العالم. وسواء أكانت هذه الرؤية على الطريقة الجديدة، رؤية سمحة، أو مشروعًا طوباويا فإنها تتواصل على الأثر الناشئ، بشكل طبيعي من أسبقية الغرب منذ القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن العشرين. عندئذ يفترض بالتساؤل أن يتناول المسألة ذاتها: أفلا يفترض بالعالم الذي نعيشه، بتحولات بنيوية على هذا القدر من العمق، أن يثير تأملًا نقديًا، قادرًا على أن يقود إلى طرح للمسألة أكثر مطابقة للديناميّة الموضوعية للمجتمعات المعاصرة بالذات؟

٣ ـ وعوضًا عن مفهوم «التحويل»، يفضل طرح مفهوم «الإبداعية»:

(أ) وترتبط الدرجة الأولى بالطبع، وهي الأكثر ألفة، بعملية التحديث، والطليعة، والاكتشافات العلمية والثقافية في العالم كله. على هذا المستوى تطرح مسائل الإبداع على الصعيد التقني. ويمكن أن يقال إن أفضل المبدعين هو من أُعِد بشكل أفضل للإبداع. ومن المعروف أن المراكز الأكثر قابلية للإبداع الثقافي والعلمي هي بالتحديد تلك التي أقيمت في البلدان والمجتمعات الأكثر تقدمًا من وجهة النظر الاقتصادية والعلمية، والتكنولوجية، أعني: منظومة أوروبا ـ أمريكا الشمالية، مع بعض الاستثناءات النادرة في مناطق أخرى. إننا إذًا أمام تحقق بديهي، أمام تحصيل حاصل، تنغلق دائرته حتى قبل التطرق إلى التساؤل الذي يحدد بحثنا.

(ب) يجدر بنا إذًا أن نتقبل درجة ثانية للتساؤل، ألا وهي الإبداعية، في قاموس الخصوصية، أعني: انطلاقًا من المناشئ الحضارية المختلفة، ومن المناطق الثقافية ـ القومية التي تؤلف كلا من حضارات العالم الذي نعيش فيه. عندها لا تكون الإبداعية مرادفًا لـ «الطليعة». بل يقوم هدفها كما تقوم النواة العميقة لتحفيزها على صيانة الهوية الثقافية ـ القومية لمختلف المجتمعات، بتحولاتها المعاصرة، والمستقبلية، وصيانة إسهامها في الحصة العقلانية للعالم، وكذلك إيقاع وأسلوب هذه المساهمة. فليس عالم المجتمعات المعاصرة سلسلة من الأسواق والوحدات التي ترد بعضها إلى بعض، وتفسح في المجال هكذا لكل الاستكمالات العزيزة على الوظائفية التي هيمنت طويلًا على العلوم الاجتماعية، إنما هو (أي عالم المجتمعات المعاصرة)

مجموعة جدلية بالغة التعقيد، تقدم بنيتها حتى إطار النظرة المقارنة، سواء على المستوى النظري أم على مستوى التطبيقات، ومنها، تلك التي تتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الإبداعيات الثقافية ـ القومية التي يبدو لنا أنها تؤلف صياغة مطابقة لطرح المسألة التي يثيرها مفهوم «تحويل المعارف».

٤ ـ إن التفكير النقدي بعودته بالذات إلى بيان المسألة المسماة بـ «تحويل المعارف»، انطلاقًا من هذا الطرح الجديد للمسألة الذي اقترحناه هنا، إنما يتوجه بشكل طبيعي جدًا إلى ما قبل هذه المفاهيم.

(أ) بالطبع إن «تحويل المعارف»، المعارف العلمية وكذلك تطبيقاتها التقنية، يشكل مجالاً فسيحًا تحت تصرف المجهود الفكري والتخطيطي في مختلف مجتمعات عصرنا، بقدر ما يكون العالم قد أصبح أخيرًا وللمرة الأولى في تاريخ البشرية عالميًا، منذ أقل من نصف قرن، وذلك يرجع بالذات إلى الاتصال التوجيهي (télé- communication)، والتطبيقات المعممة للطاقة الكهربائية، والإلكترونية، والفيزياء النووية، وإدخال الجغرافية ـ الإستراتيجية ووسائل الثقافة الشعبية (Mass-media). وسوف نرى (في القسم الثالث) كيف تتمفصل (تتحدَّد) هذه المقاربة للمسألة. أفهذه هي المسألة الوحيدة التي يمكن أن يطرحها العقل البشري؟ أو بالأحرى: هل يمكن أن نقبل بأن تحدد التساؤلات الكبرى التي يثيرها بالذات مفهوم «المعرفة» عند هذه الدرجة؟

(ب) ذلك أن مسألة «المعارف» تؤدي بشكل حتمي إلى مسألة الـ «معرفة». وإذا كان يجدر بنا أن نهتم بشكل طبيعي بشروط إنتاج مدونة المعارف البشرية، وشروط تحويل هذه المعارف بين المركز والسطح، ثم بين مختلف المراكز وبين مختلف السطوح، وكذلك من هذه السطوح بالذات، إلى مختلف المراكز . . . إلخ. لابد إلا بتنح منا أن نتساءل حول المضمون العميق لما هو بالذات موضوع بحث وتحليل لا تنظير وإيصال. بكلام آخر: بماذا يتعلق الأمر؟ ما التساؤلات الكبرى التي تتناول العلاقات بين المعطى، أو العالم الظاهري من جهة، والتمثل المفهوم الممكن الذي يتخذه العقل البشري من جهة أخرى؟ ما شروط حقيقية وموضوعية وحتى معايير شرعية الأحكام الواقعية، وكذلك العلاقة بينها وبين الأحكام المعيارية؟ وهكذا تكون المسائل الكبرى في فلسفة المعرفة قد طرحت وعلى الأبستيمولوجيا أن تتمسك قدر

المستطاع بإعطاء هيكلية متماسكة للبحث الذي يتناول المسائل الكبرى للفلسفة الدائمة (Philosophia perennis).

(ج) من «المعارف» إلى الـ «معرفة». لعل هذه هي الطريق المنعشة لبحث نقدي ذي أصوات متعددة يتقبل العمل في سبيل تحويل عمقي للأساس المشترك للحصة الثقافية للمجتمعات البشرية، على عظم تنوعها. بالطبع، ليست هذه هي المسألة التي تخضع مباشرة لملاحظتنا. ولكن يجدر بنا أن نحدد موقع التحليل الملموس في أفق واسع من فلسفة التاريخ، إذا أردنا أن نجيب، وحتى بطريقة ناقصة، عن البحث الثقافي لعصرنا.

* **ثانيًا: خصوصيات وعموميّات:**

إن دراسة المسائل المتعلقة بالعلاقات المتبادلة جدليًا بين قوى الإبداع الثقافية ـ الدولية، كما بنقل المعارف، تتطلب تحديدًا لشبكة وحدات المقارنة كما لمفهوم الوساطة القادرة على تأمين عقلانية جدلية لهذا النظرة المقارنة.

١ ـ وحدات النظرة المقارنة أولاً:

سنحتفظ في ذهننا بالشبكة التي اقترحها آرنولد توينبي في كتابه (A Study of History)، ولكن سنستوحي خصوصًا، أهم أعمال جوزف نيدهام (Joseph Needham) كتابه (Science and Civilization in China). ويبدو من الممكن أن نتخيل تحديد وحدات النظرة المقارنة، كما اقترحت هنا، على ثلاثة مستويات:

(أ) حضارات: هنا يتعلق الأمر بالدائرة الخارجية الأكثر عمومية، التي حددت بعد نيدهام كما يلي:

١ ـ إطار الحضارة الهندو ـ أوروبية (التي تدعى آرية أحيانًا).

٢ ـ إطار الحضارة الصينية ـ الآسيوية.

(ب) مناطق ثقافية: وهي الحلقة الوسيطة التي غالبًا ما لا تميَّز عن إطار الحضارة، وقد حددت بعد توينبي، كما يلي:

١ ـ في الإطار الهندو ـ أوروبي:

ـ بلاد ما بين النهرين، مصر، فارس.

ـ العهد الإغريقي ـ الروماني القديم.

- أوروبا.
- أمريكا الشمالية.
- الجزء الأكبر من المنطقة الهندو - أوروبية في أمريكا اللاتينية.
- إفريقيا الداخلية (Sub- saharienne).
- المنطقة الحضارية الثقافية الإسلامية، بعنصرها العربي خصوصًا.

٢ - في الإطار الحضاري الصيني - الآسيوي:
- الصين.
- اليابان.
- المغول - آسيا الوسطى.
- ڤيتنام وجنوبي شرقي آسيا.
- شبه القارة الهندية.
- أوقيانوسيا (باستثناء أستراليا وزيلاندا الجديدة)؛
- المنطقة الثقافية الإسلامية الآسيوية (من فارس إلى الفيليبين).

ويجب أن يفسر هذان الإطاران الخارجيّان الأكبران انطلاقًا من الفرق التاريخي الأساسي بين الإطارين التاريخيين للبشرية: الشرق والغرب.

وفي الواقع، يكون «الشرق» مؤلفًا إذًا من: إطار الحضارة الصينية والمناطق الثقافية التي تتألف منها، والإطار (الحضاري - الثقافي) الإسلامي الذي يبدو الرابط الأساسي بين الإطار الحضاري الهندو - أوروبي، والإطار الحضاري الصيني - الآسيوي، وسيطًا، ومنطقة توترات قصوى في آن معًا ثم بعض قطاعات المنطقة الثقافية الهندية - الأوروبية، والأمريكية - اللاتينية المتصلة مباشرة بإفريقيا، وخصوصًا البرازيل وأمريكا الوسطى، ثم المنطقة الثقافية لإفريقيا الداخلية (Sub-saharienne) ويكون الغرب مؤلفًا آنذاك من القطاعات الكبرى للحضارة الهندو - أوروبية.

(ج) الأمم: (أو «التربية القومية»)، وهي وحدات أساسية للوجود بالذات، وللتواصل، والتوسع، وتطور المدارج الاجتماعية الكبرى. وقد اقترحنا تصنيفًا من خمس فئات:

١ ـ الأمم الأساسية، وتدعى كذلك في عصرنا الأمم الناهضة (مصر، الصين، فارس، ولكن كذلك تركيا وفيتنام، والمكسيك والمغرب).

٢ ـ نمط الدولة ـ الأمة الأوروبي ثم الغربي.

٣ ـ الدول ـ الأمم الناشئة التي تميل إلى الوحدة، وهي الدول الأمم بالمعنى الدقيق للكلمة (إثيوبيا، وغينيا، ومالي، وبرمانيا، وتايلاندا، إلخ)، وفي الوقت ذاته، التشكلات القومية في قلب إطار المجموعات المتعددة القوميات (أرمينيا، جيورجيا، أوزبكستان، إلخ).

٤ ـ الدولة ـ الأمة الثانية، الهندية ثم الأوروبية، خصوصًا في أمريكا اللاتينية.

٥ ـ الدول الجديدة ذات الدعوة القومية (خصوصًا في بعض قطاعات إفريقيا الداخلية وفي جزء صغيرة من أمريكا الوسطى، وأمريكا الجنوبية).

إنما التفريق الجوهري بين هذه الأطر الثلاثة يمكن فقط أن يخطط هنا بطريقة عامة جدًّا، كما يلي:

١ ـ بإمكاننا تحديد المناطق الكبرى أو مناشئ الحضارة، انطلاقًا من التصور العام للعلاقات المتبادلة بين الثقافات والأمم والتشكلات الاجتماعية من جهة، والبعد الزمني، أو الأجل التاريخي من جهة أخرى. إن ما يميز الشرق عن الغرب، هو أكثر من رؤية للعالم بالمعنى الدقيق للعبارة، إنه علاقة فلسفية بالـ «زمن مجال التطور الإنساني»، ونتائجه. وقد تفهم المناطق الثقافية على أنها مجموعة مجتمعات تشترك في تصور واحد للعالم (Weltanschaung)، وذلك، انطلاقًا من الحتمية التاريخية ـ الجغرافية على أجل تاريخي طويل (على مستوى علم البيئة، كما على مستوى الجغرافيا السياسية) أكثر منه، في تعابير فلسفية حقة، تصورا للعالم يتجسد غالبًا بمجموعة محدودة من اللغات الأساسية، وأحيانًا، بلغة ثقافية ـ قومية واحدة (العربية، الصينية، الإنكليزية، الإسبانية الفرنسية، الفارسية، اليابانية، الألمانية، إلخ)، في كل من المناطق الثقافية المعنية. والأمم في النهاية أو التشكلات القومية من السهل أن تحدد عندما نقبل بحفظ التصنيف اللازم للتشكلات القومية (الذي أشرنا إلى توزعه على خمس فئات كبرى).

وإن ما يتأكد هكذا في هذه الأطر الأساسية الثلاثة الشديدة الترابط، يشكل إطار

النظرة المقارنة، أي في الواقع، وصفًا طوبوغرافيًا (كتشريح) لمجال كل نظرة مقارنة ممكنة بين المجتمعات البشرية. يبقى أن توضع مختلف الوحدات التي تؤلف كلا من هذه الأطر الثلاثة، الواسع منها، والضيق، على علاقات جدلية فيما بينها. هذا سيكون دور مفهوم الخصوصية.

٢ ـ إن تحليل مفهوم الخصوصية الذي حدد عام ١٩٧٠، يمكن أن يعرض عبر لحظات عدة:

(أ) لحظة التحديد العام، انطلاقًا من الأصل. فمن أجل استخلاص خصوصية مجتمع محدد، نحاول أن «نستخلص» انطلاقًا من الدراسة النقدية للتطور التاريخي لتشكل اجتماعي ـ اقتصادي قومي معين، ما إذا كانت كيفية الثبوت الاجتماعي الخاص بهذا التشكل. وكيفية الثبوت الاجتماعي الخاص هذه ليست إلا كيفية نموذج (Pattern) للتنظيم وعلاقة التأثير المتبادل الخاصين للعوامل ـ المفاصل الأربعة الكبرى التي تكون كل ثبوت اجتماعي: وهي إنتاج الحياة المادية في الإطار الجغرافي والبيئي (كيفية الإنتاج بالمعنى الدقيق)؛ ثم تكثير الحياة (الجنس)، ثم النظام الاجتماعي (السلطة ـ والدولة)؛ ثم العلاقات مع الزمنية (محدودية حياة الإنسان الأديان والفلسفة). في هذه المجموعة، يحتل إنتاج الحياة المادية الموقع الحاسم في تنظيم كيفية الإمداد بمجموعها، ولكن فقط في التحليل الأخير. وسوف يسمح لنا تطبيق هذه الشبكة على مختلف المجتمعات، بأن نصغر الجدول العام، وأن ننوّع، بمؤشرات غالبة، ونلوّن التحليل الأول الذي يكون قد نفذ تبعًا لمعايير اقتصادية ـ اجتماعية.

(ب) ثم لحظة إدراك العوامل الزمانية ـ المكانية. فدراسة الخصوصية لا تجري في أثير الأبستيمولوجيا الصافية، بل في إطار النمو العيني لمجتمعات معينة. هذا النمو يضع العامل الزمني في المقدمة: من هنا تنبع الأهمية الأساسية لمفهوم «عمق المجال التاريخي» وربما ليس ممكنًا أن تكون المسألة هي أن تكشف الخصوصية في صلب مجتمع اتفاقي كالجمهوري[1]، أو حركة طلابية، أو بلد اقتطع إقليميًا حتى ظهر، إلخ.

---

(١) الجمهوري (Jamboree) كلمة هندية الأصل تدل على مهرجان قومي أو دولي للكشافة.

فإن من يتكلم عن التثبيت المجتمعي يتوجه إلى الأجل التاريخي الموجه، لا إلى الطارئ. وهذا يعني أننا نتحدث بجدارة عن الخصوصية في التشكلات الاجتماعية القومية القديمة، المجال المفضل للخصوصية، أو في تلك التي لم تبلغ بعد المرحلة القومية بالمعنى الصحيح، أو في «الأمم الشابة» كذلك، حسب عبارة توماس جيفرسون بخصوص الولايات المتحدة. هكذا نرى كم أن اللائحة واسعة: كم أن الأمم والشعوب في عصرنا كثيرة.

وتكون العلوم الاجتماعية أقل انسجامًا مع عامل «المكان» لأسباب ناتجة عن فقدان الثقة بنوع من الجغرافية السياسية، فإن التطور التاريخي للمجتمعات لا يجري برغم ذلك في أثير الجدلية الفكرية، الـ «تاريخ» «العَلَم» في مكان وموضع التاريخ، بقدر ما يحصل في النطاق الأبستيمولوجي الضيّق. وإن المجتمعات تتطور ولكن فقط في إطار انغراسها الجغرافي، بالنظر إلى وجهين: وجه التمركز الذي يفضي إلى التقييم الذي يفرضه هذا التمركز على كل مجتمع، وعلى دولته، بالنسبة إلى المجتمعات الأخرى، أي يفضي إلى الجغرافية ـ السياسية، ثم وجه التشريط الداخلي، وأعني البيئة، الذي يعين ويحصي الموارد والطاقات، تلك التي يحسن بنا أن نلطفها بأخذنا العامل الديمغرافي بعين الاعتبار.

(ج) ثم لحظة الجدلية بين عوامل التثبيت وعوامل التحول. بتعبير آخر، إذا كان التثبيت المجتمعي يتثبت، فذلك عبر تطور من تحولات عميقة، ووفق التأثير الحاسم في التحليل الأخير، لنمط الإنتاج، وفي الحد الأقصى، لتطور تقنيات الإنتاج. ويجب استخلاص ما يثبّت، وما يثبِت (هذا يختلف تمامًا عن «اللامتغيرات» Invariants التي تستوحي أمورًا لاحقة)، استخلاص ما يثبّت وما يثبِت وفق نمط ما، مما لم يكن وصار، مما هو كائن، ولن يصير: تميز العوامل من كل العوامل الأخرى، مهما كان الوزن النسبي لهذه العوامل، في هذه الحقبة أو تلك، من التطور التاريخي.

(د) يستخدم مفهوم الخصوصية ضمن منطقة الهيمنة وضمن منطقة الاستقلال في آن.

* **ثالثًا: «التقنوية» وقيودها:**

ما عسى أن يكون المظهر العام لدراسة تقنوية لمسألة شروط «تحويل المعارف» في العالم، على افتراض أن هذا الطرح للمسألة قد أقر؟

١ ـ نتصور أولاً، على مستوى البنية التحتية الاقتصادية ـ الاجتماعية مجموعة أولى من العوامل:

(أ) نطمح في البداية إلى وضع تصنيف لمختلف وحدات النظرة المقارنة، وربما، انطلاقًا من مختلف شبكات المؤشرات الاجتماعية، وخصوصًا شبكة المحصول الوطني الخام. وما إن يتحقق هذا التصريف الأول حتى نطمح، ربما، إلى المضي قدمًا: فتتمسك عندئذ بدراسة الحصة المناسبة من المعارف العلمية والتقنية الحديثة، من جهة، والمأثور التقليدي من جهة أخرى، حتى نكون قادرين على تقييم إيقاع العصرنة الممكن، وكذلك فعالية الكوابح التي يفرضها التشبه بالقدامى. ونشدد في منظور التطور، على العامل الذي أطلق عليه اسم «عوامل التحديث»، الأصيلة أو المستوردة، التي تهجرها حاليًا قطاعات متزايدة من الرأي والسلطة في بلدان آسيا، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية.

(ب) ونهتم بالدرجة الثانية، بمسألة الكلفة الاجتماعية والمالية لإيصال المعارف. كما نوازن هذه الأرقام آخذين بعين الاعتبار «المحصول الوطني الخام»، ومعدل النمو السكاني، مع إمكانية تلونهما باعتبارات ثقافية.

وسوف يكون علينا أن نعرف إلى أي حد سيكون للاستثمارات التي تُقر لغاية تحويل المعارف، مردود، ولكن كذلك أن نعرف، لصالح من.

(ج) وتكون تقنيات نقل المعارف غرضًا للعناية الجادة التي تستحقها هذه العملية على كل حال. فيسترعي الطبع اهتمامنا، كما تسترعيه الطريقة السمعية البصرية، وتعميم وسائل الثقافة الشعبية (Mass-media) ولكن كذلك، التنظيم السياسي الاجتماعي للحياة الثقافية. وقد يفضل البعض أن يشددوا على تقنيات النقل، أي على إثر المجتمعات المتقدمة على المستوى الصناعي والتقني، أكثر من تشديدهم على طاقة الاستقال (أو التجنيد) الوطنية الأصيلة. فيفضل البعض الآخر

بما لا يقاس، الخيار الحاسم لعمل وطني مأخوذ بحدود لائحة واسعة من العلاقات بين عمل الجماهير الشعبية الوطنية، وعمل السلطة الحكومية ومختلف القيادات الاجتماعية والسياسية. ويجب أن تبذل عناية خاصة لإنضاج التقنيات الملائمة القادرة على تسريع تنفيذ المشروع الثقافي الوطني في المجتمعات الأقل تطورًا. ونتوجه إجمالاً نحو نمطين من التجديد: ذاك الذي يقوم على تقليد المجتمعات الصناعية البارزة «التحديث»، أو على العكس، ذاك الذي يتمسك باستصفاء، وتبسيط مجموعة التقنيات المحصلة لتأمين ارتباط أفضل بالأرض المحلية، وكذلك توضيح هذه التقنيات بتحفظ. هنا أيضًا، تكون الخيارات سياسية، أي من السيادة الوطنية، بقدر ما هي تصدر عن مشروع المجتمعات، الذي هو جزء لا يُجتزأ من المشروع الثقافي ـ الوطني أو المشروع الحضاري، حسب الحالات التي ترتبط بها المجموعة المعنية.

٢ ـ وثمة مجموعة ثانية من العوامل تتناول تنظيم العلاقات الثقافية:

(أ) يفترض إعطاء هذه العوامل مضمونًا تفضيليًا ذا نمط اقتصادي، وعلمي، وتقني، في مكان وموضع الفنون والآداب التي كان يرتضى لها مركز الصدارة سابقًا.

(ب) وتبذل عناية أثبت بالطلب الاجتماعي الذي يفصح عنه المعنيون بالذات الطلب الذي تتمسك بالإجابة عنه البلدان «المرسِلة»، في إطار مصالحها الوطنية، أي السلطوية.

(ج) وتطالب الكوادر كذلك بالاهتمام المتعدد الاختصاص، أو العبر ـ اختصاصي، أو حتى العبر ـ دولي، خصوصًا في صدد العلاقات الثقافية. لكن الصعوبة تقوم على توفيق هذه النظرة مع متطلبات السيادة الوطنية في قلب كل من المجتمعات المعنية.

٣ ـ وكما يبدو أن لائحة النظرة التقنوية لمسألة تحويل المعارف في العالم تستدعي في الحال المجموعة التقليدية من العمليات التي غالبًا ما كانت تسمى بعبارات «التحديث» و«التنمية». إنما الصعوبات والمآزق على مستوى أكبر، ستكون هي ذاتها، أي الصراع بين النظرة المركزية ـ الغربية للعملية المقررة هكذا من جهة، ووضع إشكالية التثبيت، والتغيير، والهوية الوطنية من جهة أخرى. بالطبع هذه صعوبات ومآزق. ولكن كذلك تشكيك، وإنذار وتحد. وبتعبير آخر إذا اكتفينا بطرح تقنوي

للمسألة، ينبذ الطرح السياسي، وأكثر من ذلك، أولوية السياسة في مادة طرح كل المسائل الاجتماعية، فإننا سنصطدم بهذه العقبات في مواطن غير قابلة. وبالعكس، إذا قبلنا بطرح المسائل الثقافية، هنا، ومسائل العلاقات الجدلية المتبادلة بين قوى الإبداع الثقافية ـ القومية، ومسائل إيصال المعارف، بقاموس فلسفي، على المدى التاريخ البعيد كما في أفق مستقبل نحن عملاؤه، فلسوف نرى بشكل أفضل، نقاط التقاطع التي تطرح بالطبع مشاكل، ولكن يشكل، كذلك أمكنة التقاء وانبناء لطرح متماسك لمستقبل مجتمعات وثقافات العالم.

*** رابعًا: من أجل جدلية للتكامل:**

من الأيديولوجيا، من المثاقفة، والتحديث، إذا شئت، أو من التطور، إلى تصور جدلي تكاملي للحضارات، وللثقافات الوطنية في العالم، تكون الطريق موسومة بإعادة الانبناء العميقة لعلاقات النفوذ في العالم. وهذه العلاقات موسومة في عرفنا بقلب المبادرة التاريخية.

١ ـ ومن التصور العام، الذي يستوحي بذاته الوضعية (Positivisme) نتذكر التفريق في التوازنات بين الإنتاج الوطني الخام، والمقدرات القتالية ومصادر الطاقة، ومناطق النفوذ، ونسب المواليد، ومعدلات النمو، إلخ.

وثمة ثلاثة عوامل سارية المفعول تجعل الشرق يأخذ الآن تدريجيًا شعلة المبادرة التاريخية، التي يؤمنها، باستمرار، القرن الخامس عشر الغربي حتى يالطا: العامل الأول هو كسوف الإمبرياليات التقليدية حيال الصعود القوي للهيمنة الإمبريالية من الولايات المتحدة الأمريكية، ومثله أيضًا، تشكيل جبهة الدول الاشتراكية، حول الاتحاد السوفيتي، والعامل الثاني ظهور موجة قوية من ثورات التحرر الوطني في الشرق، حول الصين، وتحت لواء الاشتراكية، وأخيرًا أثر التحول العلمي والتقني، وهو المرحلة الثانية من مراحل الثورة الصناعية.

برغم ذلك يجب أن نتجاوز هذه الجردة التحليلية.

٢ ـ فمسألة المشروع الحضاري بكامله، يطرحها التصدع العميق للنظام العام للهيمنة الغربية كما تدل عليه موجة ثورات التحرر الوطني والاشتراكية في آسيا،

حول الصين، في كوريا وفيتنام، وكذلك الثورات الراديكالية ـ القومية في جنوبي ـ شرقي آسيا، وخصوصًا في مجموع العالم العربي الإسلامي، ونهاية الإمبراطوريات الاستعمارية في إفريقيا السوداء، والنضال ضد التبعية في أمريكا اللاتينية.

ولن تكون القضية قضية «نظام اقتصادي» جديد، بل على الأصح، قضية بزوغ بنًى جديدة للسيادة في العالم. فحتى مفهوم «النظام الجديد» يوحي بإدامة الهيمنات الغابرة، وهذا ما جعلنا نفضل إدخال تأملاتنا في إطار دينامية مفتوحة، أي ترفض تقييد الانبثاقات الجديدة بشكل مسبق، في قوالب قديمة، تواصل تحت مظاهر جديدة.

لم يعد هذا زمان الاستعراضات التكتيكية، ولا الهجومات المضادة التي كانت تُعَدُّ إستراتيجية، ولا التهذيب التصوري للمناورات الأيديولوجية الكبرى. فإن المنطق الموضوعي لعملية تطور مجموعة المجتمعات التي تؤلف الحضارة الغربية، هو اليوم كليًا في موضع موضوع خلاف. فهناك إرادة التوسع الإنتاجي المتنامي بغير حدود، عبر تطبيق العلم والتكنولوجيا، أي الأيديولوجيا التوسعية من جهة، ومن جهة أخرى، أخلاقية الاستهلاك التي تدل على إرادة فردنة المتعة دون كوابح، ثم تفكك الشبكات الجماعية، وانحلال، وتآكل العلاقات الإنسانية المتبادلة، ونبذ الاستلاب الفردي، ونفاد الوسائل والمواد الأولية في العالم، هناك هذا القدر من الدلائل، ومن أشكال تصور العالم، التي يدل عليها فقدان المشروع الحضاري المصمم لتأمين مستقبل البشرية.

هذا التحقق الأساسي، الذي يثبت ويقبل بتفاوت في حلقات إنسانية متعاظمة، يقود إلى إعادة البحث في مجموعة العوامل والأجزاء، والعناصر المبنية للعلاقات بين ثقافات عصرنا الكبرى، التي تتركز في صلبها المسائل موضوع البحث.

وباختصار، إن إعادة الانبناء الحاسمة لعلاقات السيادة في العالم، وبشكل أساسي للحيادة التاريخية بالذات، تترافق مع تحقق أزمة مركزية في المنطق الداخلي لحضارة الهيمنة بأكملها.

وتحت طائلة التقصير، يجب أن يوجه النظر بالذات إلى أسس علاقات السيادة هذه.

٣ ـ وسواء إذا فضلنا بحث مسائل العلاقات الجدلية المتبادلة بين قوى الإبداع الثقافية ـ القومية أو فضلنا بحث المسائل المتعلقة بتحويل المعارف، فإنه يجب التمسك بالتصور العام ذاتًا، وبرؤية العالم كما تتمظهر في مختلف مشروعات المجتمعات. وهذه المشروعات تكون على نسقين:

(أ) مشروعات مجتمعات بالمعنى السياسي ـ الاجتماعي للكلمة، وهي مشروعات مختلف الدول القومية، والأحزاب السياسية، والتنظيمات الاجتماعية داخل كل أمة، التي تهدف إما إلى المحافظة على النظام الاجتماعي القائم، وإما إلى تغيير طبيعته ومركزه السلطوي.

(ب) المشروعات الثقافية ـ القومية، أو الحضارية، انطلاقًا من، وضمن المجموعات الحضارية الكبرى، والثقافات العاملة في العالم المعاصر، على درجات مختلفة من النضج النظري وكذلك من التحقق التاريخي.

إنما المهم في هذه القضية، هو مفهوم «المشروع» سواء على المستوى السياسي ـ الاجتماعي أم على المستوى الحضاري. ولا يمكن أن تعقل أي سياسة ثقافية مرتكزة على إرادة الاستقلال وسيادة سلطة القرار الوطني، إلا إذا راعينا الفرضيات التي تضم هذه المشروعات. ومن أجل تبسيط الأمور، نرى أن المسألة التي سميت بمسألة «تحويل المعارف» توحي في الحال بالأسئلة التالية:

من أي طبيعة ستكون هذه المعارف؟ هل القضية قضية معارف علمية، أو فرضيات نظرية أو تقنية تطبيقية؟ والمعارف، التي هذا هو تحديدها، هل هي تتناول العلاقات بين المجتمعات البشرية والطبيعية؟ أو تتمسك كذلك بتطويع مجرى حياة البشر، على اختلاف مجتمعاتهم؟ يبدو أن مسألة مختلف الخيارات الممكنة مطروحة والنواة الموجهة في صميم كل مجتمع، وكل أمة، تنتخب عناصر معينين يبدون لها قادرين على ملء مشروعها، وتحرص على استبعاد أو تخفيف أثر آخرين يبدون لها سلبيين أو قسريين. وما لم توظف مراقبة قنوات إيصال الأنباء، ومراكز صياغة السياسات الثقافية ـ القومية، والوسائل التقنية والمادية المعدة لنقل المعارف بين أيادي مراكز الهيمنة، نوعًا ما، على مثال الاتحادات الكبرى المتعددة القوميات، أو إمبريالية الهيمنة ـ وهي بالذات في أزمة عميقة ـ لا نرى أبدًا كيف يكون من الممكن لأنصار

التحديث العصري، أن يحققوا عالم الأوعية المتصلة، متشرا وطائعًا. ولا «توصيل» دون أخذ أولوية السياسة الثقافية ـ القومية بعين الاعتبار. أما «المعارف» فهي تبدو بوضوح، في عرف الأنظمة السياسية الثقافية ـ القومية، معطيات ذاتية ـ موضوعية، يجب دمجها بطريقة نقدية، أو كذلك نبذها، إذا لزم الأمر.

وهنا نتطرق مباشرة إلى مجال الإبداعية، أعني الآثار التي تحدثها قوة القرار القومي، في مادة الثقافة، في إطار المشروع الحضاري.

٤ ـ ولا يمكن للمدرج الإبداعي بالذات، إلا أن يفهم في إطار المذاهب الفلسفية الكبرى السائدة في العالم، فليس هذا زمان لا يزال ممكنًا فيه أن نعتقد، حتى لضرورات تسهيل العمل الذهني، بوجود عقلانية منطقية (واحدة)، ذات طابع صوري (Formel) أو جدلي. إنما بدأنا نشعر بوجود تقاليد فلسفية أخرى، تبين بشكل أساسي عبر التاريخ الألفي للمجتمعات الحضرية من أهم الأمم الشرقية.

المنطق الصيني والتكافلية الإسلامية، والجماعية الإفريقية ـ تلك هي، باختصار، وعلى نحو مبسط ـ الأنماط المتوازية للعقلنة التي يجدر بنا أن ندرك أبعادها. ونعرف كذلك كم يصبح من الصعب أن تُرد العقلية (rationalité) ببساطة إلى مستوى التعقلية (intellectualisme) بينما تثابر القوى المتقاربة على إضفاء إنارة جديدة على المنطق الحدسي الذي أعيدت له شرعيته على التمام، في حين يتجدد البحث الفلسفي في عصر الأزمات الذي نعيش. فثمة، بالتالي، نسق ثان من الاعتبارت التي تطرح مشكلة. لم يعد الأمر يتعلق في الواقع بإجراء انتقائية نقدية للمعارف التي تقترحها مراكز السلطة على أرباضها (أحياء الضواحي) أو المناطق الخاضعة لها. فالقضية، على مستوى من التحليل، هي أن نتحقق من أن هذا الانتقاء النقدي بالذات يحمل عناصر الخيار في أنظمة نوعية للمعالجة المنطقية، أي متوازية وغير متماهية في آن معًا.

٥ ـ إنما إحدى الدلائل الأساسية لإقامة العلاقة بين الانتقائية النقدية للمعارف من قبل السلطة الثقافية ـ القومية، وبين الأنظمة المنطقية النوعية لكبريات المناطق الحضارية في العالم، تقدم على مستوى الزمنية (temporalité)، أو بالأحرى على مستوى إيقاعات التطور الاجتماعي في المجتمعات البشرية المعاصرة. فالأمر لا يتعلق

بخيار سياسي وحسب. فهذا الأخير يؤسس بالطبع أغلبية قرارات الانتقائية النقدية في فورية العمل. إنما النواة العميقة لشرعية السلطة القومية تقوم في موضع آخر، وبالتحديد في الجزء الفارق من جبل الجليد، أي في صلب الخصوصية الثقافية ـ القومية من كل وضع. إنما بالتحديد هذا الغوص إلى صلب الخصوصية الثقافية ـ القومية هو الذي سيبين ببطء مختلف إيقاعات الدينامية الاجتماعية الموضوعية بالذات. وبتعبير آخر إذا كان مركز ما يرغب في تسريع سيطرته على العقول، ببثه «المعارف» القادرة على تسطيح سوق انتشاره الاقتصادي وسيطرته على العقول، فيجب عليه أن يرى أنه لا شيء يستطيع أن يقطع إيقاع أقرانه إلا بكسر قوة القرار القومي نفسه عندهم. ومن المعروف أن التاريخ المعاصر ينبذ مثل هذه المشروعات. وبتعبير آخر، أن هذا التحويل للمعارف، يصطدم مجددًا، بالفعل المعاكس من المجتمعات التي يراد أن ينقل إليها متن جاهز.

٦ ـ هذه المشروعات الثلاثة: مشروع المجتمع، المشروع الثقافي ـ القومي، المشروع الحضاري، يعبر مجموعها عن إرادة إبداعية، موسومة بطابع خصوصية كل مجتمع، ومتساوقة مع تعديل هذه الخصوصية للزمن الاجتماعي، ومعبر عنها بلغتها القومية، هنا أيضًا، لا شيء أكيد.

ولا مانع من تفريق اللغات إلى فئتين: اللغات القومية الصالحة بالطبع، لنقل النبأ المفروض، أي المستوى الأمثل «للمجمعة» (Socialisation). ثم هناك اللغات التي تسمى علمية أو حضارية، تلك التي من شأنها أن تثير وتوافق تحديث المجتمعات التقليدية. هذه هي الدعوى الأساسية للإمبريالية الثقافية، وهي ترتكز على منطق احتقار الثقافات القومية لعالمنا، وحضاراته . . .

وإن التاريخ المعاصر بأكمله يطرح الفرضية التي نؤكدها هنا، تلك التي في عرفها أن كل لغة ـ في حال تعبيرها عن حياة مجموعة إنسانية كبرى على مدى التاريخ، أعني تعبيرها عن أمة ـ تشكل أداة البنية للهوية الجماعية لهذه الأمة، والصلة العضوية بين مختلف الطبقات والجماعات الاجتماعية التي تؤلفها، ونظرة ريادية إلى المستقبل، سواء على مستوى العقلانية أو على المستوى الجمالي: وباختصار، إنها للأمة، مرآة نهجها التاريخي بكامله.

والحال أنه إذا افترضنا بعملية نقل المعارف أنها عملية أحادية النسب بين أوعية متصلة، فمن الواضح أن مفهومًا كهذا يقود حتمًا إلى تكوين شبكة السنية ثانية، نوع من اللغة الوسيطة (Lingua media) الجامعة، التي قد تكون نوعًا ما، اللغة الجدية لكل الذين يفضلون أن يأخذوا على محمل الجد عملية تحديث وجودهم، أي نوعًا من الحكم العالمي للتعبير وبالتالي للضمائر.

هذه الجردات بوضعها هكذا، يجب أن تسمح لنا بطرح مسألة تعميم المعارف على العالم، ولكن بأي تعبير؟

٧ ـ ويمكن فهم عناصر التفريق النوعي الموصوفة هنا، على مستويين، وحسب تصورين مختلفين، انطلاقًا من إرادتين سياسيتين غير متماهيتين:

(أ) جدلية التناقضات المتضادة:

هذا التصور، بوعيه للتناقضات، يميل إلى دفع المواجهة دوما وفي كل مكان إلى أقصاها، لأنها في عرفه، هي الوحيدة القادرة على أن تفضي إلى تحقق جديد. ومن المعروف أن هذا هو خط المحاور الصغيرة المتطرفة التي تهمشها دائمًا ريح التاريخ العظمى. يبقى برغم ذلك أنه في كل مرحلة تاريخية، هناك تناقض أساسي يطغى على مجرى التاريخ: هذا هو ـ في عصرنا ـ وضع الصراع بين إمبريالية الهيمنة، من جهة، وانبعاث الهويات القومية من جهة أخرى.

(ب) وجدلية التناقض الذي ليس بالضرورة تضادًا، أعني جدلية تكاملية:

هذا التصور يميل إلى جعل المجرى العام لتغيير العالم يتقدم بثبات، إذ يضمنه مختلف العناصر الثقافية ـ القومية التي تؤلفه، مع العلم بأن الأولوية سوف تعطى لانبعاث الهويات الثقافية ـ القومية، التي أُخضعت حتى الآن للهيمنات المركزية ـ الغربية. فإن التشديد على الخصوصية، واستخراج مختلف الخصائص الثقافية ـ القومية، والحضارية لعالمنا يشكلان منذ الآن، الطريق الأضمن لجعل العالم عالميًا. وهكذا فإن الأولوية المعطاة للسياسة تنفي المقاربة الثقافاتية، والإغرابية الأبوية، وراحة البال، وغرارة الإرادية (Volontarisme) المسيحانية. وتعطى عند ذلك، الإمكانية لإعادة بنينة العالم المعطى أخيرًا لإرادة شعوبه على تنوعها.

* خامسًا: مشروع برنامج الأبحاث:

لقد أصبح بالإمكان أن نفترض بشكل مبسط جدًا، عددًا معينًا من العناصر القابلة لتشكيل البنية المتوقعة لبرنامج الأبحاث، الذي يعنى بالعلاقات الجدلية المتبادلة بين قوى الإبداع الثقافية ـ القومية أو تحويل المعارف، حسب نظام الأولويات.

١ ـ أما المجال الأول للأبحاث فيتعلق بتحديد الحاجات الذهنية، والعلمية والثقافية لمختلف الجماعات الثقافية ـ القومية، انطلاقًا من مشروعها التاريخي العام، أعني المشروعات الحضارية، والسياسية ـ الاجتماعية المباشرة.

ويمكن أن نتبنى تصنيفًا أو أكثر لوحدات النظرة الاجتماعية المقارنة، لكي نسهل هذا التحديد الأول.

ويرجو الأونسكو في هذا النطاق، أن ينادى بالمساهمة الفعالة من المؤسسات الثقافية المحلية الكبرى، بالمعنى الأعم للكلمة، في كل من المناطق الكبرى من عالمنا، فالمطلوب في الواقع هو عمل إنضاج اجتماعي أكبر (macro-social)، لا يمكن لدور الفردانيات فيه إلا أن يتوافق مع دور المراكز الكبرى للتحفيز الذهني، التي تشهد لها بذلك مختلف قطاعات العالم.

٢ ـ وبمجرد إقامة هذه الموازنة الأولى، سيكون من الممكن أن نباشر عملية تصفية نقدية لمختلف المطالب التي تقدم بصدد المعارف.

وهنا يتدخل هذا التنوع الكبير في المجال العلمي، انطلاقًا من التمايز العميق للعالم في عصرنا.

ولعل إحدى النتائج التي يمكن أن نتنبأ بها لهذه التصفية تكون هي المساعدة، بأكثر مما نأمل، في الحد من هدر المعارف، والمعلومات، إلخ . . . التي يمكن للبشرية أن تحتاج إليها بشكل أساسي في عصرنا. وإذا كانت هكذا تظهر نتيجة هذه الدرجة الثانية من العمل العلمي، فإن البحث سيقود العقول إلى تصور أكثر تحفظًا وأكثر عمقًا للحاجات الثقافية لمجتمعاتنا المعاصرة.

هكذا نرى من أي جانب يصب جهد الأبحاث المقارنة بشأن تحويل المعارف. في نقد المشروعات الحضارية القائمة في العالم، وكيف يمكن أن يساعد على تأمين أفقه المستقبلي.

٣ ـ وأخيرًا، هناك مستوى ثالث، هو المستوى التطبيقي.

هنا يسترد تقصي الوسائل والأساليب التقنية تمامًا «حقوقه المدنية»، ولكن ليس من موقع الهيمنة. إنما مشروع الحضارة والمشروعات الحضارية، والحاجات المتميزة بقوة للمجتمعات البشرية في عصرنا وفي مستقبل يمكن التنبؤ به، هي التي تحدد الخيار، والطرق، والأدوات، والأساليب، لتبادل العلاقات وللتداولات الثقافية، دون أن يتمكن من الهرب إلى الإمام، وتحت غطاء التقنوية، من فرض اتجاهه على مسيرة العقول.

٤ ـ إن توزيع برامج البحث، التي يجمل هنا التصور العام لها، يمكن أن يجري انتقائيًا، أعني بإعطاء المبادرة بصدد هذا القطاع الموضوعي أو ذاك إلى مركز أو عدد من المراكز الإقليمية، وهلم جرًا، فليس الهدف هو التوصل إلى تصور تراصي (monolythique) أو موحد بصعوبة وموحَّد للحياة الفكرية في عصرنا. إنه في الأساس تكوين ذاك الحقل النظري الضخم، الممتد نحو مستقبل حضاراتنا، انطلاقًا من المواجهة ضمن إرادة تكاملية من المجموعات الكبرى التي تتألف منها البشرية في عصرنا، انطلاقًا من مختلف أبعاد المجال التاريخي الجارية في صراعات هذا الزمن، وهنا، كما في كل شيء، بقي وسيبقى أنه للجميع «يجب على الإنسان أن يجد الحقيقة في الممارسة، أعني واقع السلطة، والجانب الآخر من التفكير». «وليس هناك حقل مغلق، إنما على حلبة العالم الواقعي كان يقرر، وسيقرر دائمًا مصير الفكر».

□ ○ □

مِنَ الوَضعيةِ إلى الإبدَاعِ الفِكْرِي

نقطة البدء في تناول مكانة، ودور، الفلسفة في وطننا العربي اليوم، بين عصر الثورات والحروب، ومشارف تغيير العالم، بين هيمنة الغرب منذ عصر الاكتشافات البحرية في القرن الخامس عشر حتى يالطا، إلى صعود شعوب الشرق إلى مكانة المبادرة التاريخية، يتبدى أمام المفكر العربي على نحو شديد الصعوبة، عصيب التركيب، لا مجال للانسياب الرتيب في تناوله، وكأن وجهة البحث، ابتداءً، محفوفة بمصاعب خاصة، أو متخصصة. وفي الوقت نفسه، يستشعر المفكر العربي، وعلى وجه التخصيص المفكر الفلسفي، وعلى وجه أخص المفكر المعني بالفلسفة الاجتماعية والسياسية وكذلك فلسفة التاريخ، أن هناك مجالاً واسعًا، فسيحًا، إطارًا عميقًا للتحرك الفكري الفلسفي حقيقة، يمتد أمامه، مثيرًا لكثير من الأسئلة والتساؤلات، على شكل التحدي، وكأن الرأي العام العربي، الشارع العربي، وكذلك عالم القرية والريف، في نهم حقيقة إلى شيء آخر إلى «بديل». بديل، لأي شيء آخر؟ نهم وشغف لأي شيء، لأي نوع من الإسهام؟

جو غريب، شديد التعقيد والتركيب. جو يندرج، هو ذاته في إطار خارجي كله تهديد وعدوان وتصد، بغية الكسر، والتمزيق، والإجهاض.

من هنا نشأت فكرية الأزمة، «جو الأزمة»، ابتداءً من كسر تحرك القومية العربية، حول مصر، في يونيو ١٩٦٧، وبرغم بريق حرب أكتوبر ١٩٧٣، قبل محاصرة أبعاده السياسية العربية على وجه التحديد.

ومعنى هذا، معنى تجمع هذه الروافد المتشابكة، داخليًا وخارجيًا ـ ونحن هنا نعرض لمجرد تلمس الجو العام المحيط بالفكر الفلسفي في وطننا العربي المعاصرة ـ أن التعرض لشرح إشكالية الفلسفة العربية المعاصر، بالنسبة إلى التحرك العربي أولاً، وفي إطار التفاعل السياسي ـ الفكري العالمي، يصعب أن يتخذ شكلًا رتيبًا، منسقًا،

ومبوبًا، يتدرج رويدًا رويدًا من المقدمات إلى النتائج الحتمية، وكأننا في مجال المحاضرة التعليمية التقليدية. العرض هنا، بطبيعة الأمر، بطبيعة خصوصية الموضوع ذاته، عرض إشكالي، جدلي، بطرح التساؤلات، وكذلك تصور الإجابات، أو الحلول، الممكنة، على شكل رسائل - رسائل إشكالية، رسائل إشكالية الفكر الفلسفي في وطننا العربي اليوم، في قلب مرحلة تغيير العالم.

* **تمايز الفكر العربي الحديث / المعاصر:**

نعود بالذاكرة إلى القرن الماضي، عصر اقتحام الغرب الرأسمالي المهيمن لوطننا العربي، ابتداءً من غزوة بونابرت لمصر عام ١٧٩٨، ثم موجات الغزو والاقتحام الحربي والمالي والسياسي والفكري لعموم بلدان وأقطار وأمم وطننا العربي، وقد تم احتلاله حربيًا بشكل كلي في عام ١٨٨٢.

كان طرح الإشكالية آنذاك، كان التساؤل المركزي الفكري في إطاره العربي الأعم آنذاك هو: لم الانحدار؟ ومن ثم: ما السبيل إلى كسر الانحدار، أي ما السبيل إلى النهضة؟

كانت محاولتنا للإجابة عن هذين التساؤلين، في مطلع الستينيات، على النحو التالي:

(١) رأت مجموعة أولى - تمت في الأساس إلى الأوساط الإسلامية، وكذلك المسيحية الشرقية، في المدن أساسًا حول إعادة الدولة الشرقية الحديثة الأولى منذ القرن الخامس عشر، أي دولة محمد علي باشا في قاهرة المعز عام ١٩٠٥ - أن السبب في الانحدار إنما يكمن في فوات الفرصة، أي في أن الوطن العربي - الإسلامي لم يستطع أن يواكب عصر الثورات - العلمية، الصناعية، السياسية - في أوروبا البورجوازيات النامية حول ثورة فرنسا عام ١٨٨٩. ومن ثم، فإن مفتاح كسر الانكسار، مفتاح النهضة، إنما يكمن في الإفادة من هذا الرافد الخارجي عظيم الفاعلية والتأثير، إفادة نقدية، انتقائية، أي: إفادة لا تشوه الشخصية الحضارية العربية - الإسلامية، المصرية خصوصًا، بما تستقبله من عناصر وتكوينات ومؤتمرات وأجواء تحديثية غربية، أي أوروبية آنذاك، بكل ما يواكبها من إغراء وترغيب، واستثارة للاهتمام والهمم

والفضول. فالإعجاب بالغير لا يمكن أن يصبح مفتاحًا للقرار الوطني. كان هذا الاتجاه الرئيسي التكويني الأول للفكر العربي، وقد اقترحنا «التحديث الليبرالي» تسمية له، هو على وجه التحديد اتجاه الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، ودولة محمد علي باشا، ثم إبراهيم، والخديوي إسماعيل في مصر. وقد تلتهم دولة الخلافة العثمانية بعد عشرين عامًا من خلال «التنظيمات»، وأخيرًا كان تأثير تجربة محمد علي الشامخة واضحًا، مركزيًا في تجديد المجتمع الياباني في عصر «الإعادة» على أيدي الإمبراطور ميجي عام ١٨٦٨.

(٢) كان من جراء انكسار المرحلة الأولى لنهضة الوطن العربي، حول مصر، ابتداء من فرض معاهدة لندن عام ١٨٤٠ على محمد علي، وفرض الانفتاح الاقتصادي بالترغيب والسلاح، أثر بالغ في تشكيل الاتجاه الرئيسي الثاني للفكر العربي المعاصر. بدأ التحرك هذه المرة من الشرائح والقطاعات الاجتماعية التقليدية، وبخاصة في البيئات الريفية، وكذلك فئات من الطلائع التقليدية المتعاملة مع الغرب. تشكل إذًا الاتجاه الرئيسي الثاني للفكر العربي المعاصر، اتجاه الأصولية الإسلامية حول الشيخ محمد عبده وصحبه، في مصر والشام والمغرب العربي. وعنده أن أسباب الانكسار تكمن في ابتعاد شعوب الأمة الإسلامية عن أصول الدين الحنيف، تحت تأثير أجيال الإضافات غير الأصيلة، والحوار على هوامش الهوامش، وكذلك تدهور المفاهيم الأصولية في إطار الخلافة العثمانية. ومن ثم، كان لابد أن يكون مفتاح كسر الانكسار، طريق النهضة، إنما هو العود إلى أصول الإسلام بوصفه النهج القويم لمواجهة تحديات العصر، في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية كافة.

(٣) هكذا تشكل الفكر العربي الحديث في القرن التاسع عشر، في مواجهة الاقتحام الاستعماري الغربي، وموجات التحديث، الذي جمع بين تشويه معالم التكوينات الاجتماعية - الاقتصادية وكذلك الثقافية والفكرية العربية المتقدمة من ناحية، ونقل الكثير من الإضافات العلمية والتكنولوجية والتنظيمية إلى ولايات الخلافة العثمانية المنهارة. كان من شأن المسار التاريخي الطويل نسبيًا، لتشكّل هذين الاتجاهين الرئيسيين للفكر العربي الحديث، أنه جعل من الممكن أن يتحول كل من هذين

الاتجاهين من مجرد اتجاه فكري، أي من مجرد مدرسة فكرية، إلى اتجاه اجتماعي - سياسي، أي إلى «مدرسة فكر وعمل» على وجه التحديد، في مواجهة الاحتلال الغربي من ناحية، وكذلك العمل من أجل الإبقاء على أركان الوجود القومي، والاستمرارية الحضارية - الثقافية - القومية من ناحية أخرى، ما دامت النهضة بعيدة المنال.

(٤) ثم جاء عصر انحسار الاستعمار الغربي، ابتداءً من حرب ١٩١٤ -١٩١٨، وانكسار معسكر الغرب في روسيا بعد ثورة تشرين الأول / أكتوبر ١٩١٧ الاشتراكية، إلى أن بلغت الأزمة حدها الاقتصادي الحاسم بين ١٩٢٩ و١٩٣٢. لم يعد من المستطاع، في هذا الجو، أن يتحرك الفكر الفلسفي العربي، وكذلك الحركة السياسية، في جو تسوده مطالب الإصلاح، أي: الاستقلال الذاتي في إطار الاستعمار الأجنبي الغربي، أو استمرار التسلط العثماني، ولا أيضًا المطالبة بالنظام النيابي أو الحريات الغربية التقليدية. أوشكت مرحلة الليبرالية أن تنتهي تمامًا، برغم استقرار عدد من أنظمة الاستقلال الذاتي النسبي ومعها التجارب البرلمانية، ابتداءً من المجلس النيابي العربي الأول في عهد الخديو إسماعيل عام ١٨٧٦. وقد أدرك الرأي العربي، وفي الأساس رأي الشارع في المدن، ووجدان الريف العميق، أن المأزق لا مفر منه في اتجاه استمرار الاتجاهين الرئيسيين على ما كانا عليه، وبخاصة أن التركيب المنسق بينهما لم يتم: فالاستعمار الغربي ما كان له أن يسمح بظهور بنية فكرية فلسفية قومية عربية متسقة، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين خصوصية التكوّن والمسار والعالمية في مجالاتها البناءة، المتقدمة، اقتصاديًا، وسياسيًا، وفكريًا.

وعلى هذا، نشهد أن كلًا من الاتجاهين الرئيسين، من مدرستي الفكر والعمل في الوطن العربي، بدأ يتشعب إلى شعبتين داخليتين: شعبة، أو اتجاه فرعي محافظ، وشعبة، أو اتجاه داخلي راديكالي. وباختصار شديد، فقد تشعب التحديث الليبرالي إلى شعبتين: الشعبة المحافظة تجمع بين فكرية الفئات والطبقات الرأسمالية الوطنية، نصيرة التحديث الليبرالي، والتأقلم مع الموجة الغربية، بشرط أن تتمتع باستقلال ذاتي نسبي، وحريات عامة على النسق الغربي، من حيث التمثيل النيابي وقدر من الحريات العامة والخاصة، وشعبة راديكالية، رأت في الاشتراكية، فكرًا وعملًا، بحسبانها، من حيث المضمون، عملية تحقق أهداف القومية التقدمية أو القومية الديمقراطية، أو

القومية الشعبية، نهجًا ومسارًا. وتم التشعب نفسه في اتجاه «الأصولية الإسلاميّة»: الشعبة المحافظة، وقد ارتكزت في الأساس على مجتمعات البدو دون المجتمعات الزراعية الصناعية المتقدمة، وهي شعبة الإسلام السلفي، وشعبة راديكالية استندت على العكس، إلى القطاعات المتقدمة، الحركية، في قلب الحركة السياسية والاقتصادية التنموية في المجتمعات الزراعية المستقرة حول مراكزها الصناعية والتجارية والمالية في المدن، واتخذت شكل الإسلام السياسي، أو بتعبير أدق، الإسلام السياسي ـ الحضاري في عصرنا.

وعلى هذا، يبدو من الواضح أن شبكة التكون الداخلي للفكر العربي المعاصر ازدادت تعقيدًا، بقدر ما تشعبت فيه الحركة الوطنية والحياة السياسية بقدر ما انعكست هذه الجدلية الاجتماعية المركبة في أعماق الفكر الفلسفي، وكذلك الحياة اليومية في المجتمعات العربية المتقدمة.

ظاهر الأمر ـ في الفكر العربي على وجه العموم، والفلسفة العربية على وجه الخصوص ـ أن الأمور تسير بشكل رتيب على النحو التالي:

١ ـ الموجة الغربية السائدة في معظم مجالات الحياة الاجتماعية، تكاد تكون مسيطرة تمامًا على القطاع الحديث من الفكر والفلسفة العربية. أيديولوجية الأحزاب السياسية العصرية تهتدي بهدي الفلسفة السياسية الليبرالية، المحافظة أو الإصلاحية على حد سواء. أيديولوجية القومية العربية تواكب الاتجاه الفكري السائد لحركات الوحدة السياسية التي شهدتها إيطاليا وألمانيا في نهاية القرن الماضي، إلى درجة رؤية مجموع المجتمعات البشرية المتواجدة في إطار الوطن العربي، وكأنها إيطاليا أو ألمانيا أخرى، مادامت هذه المجتمعات ملتصقة في اللغة، وكذلك قريبة المسار في تاريخها الحديث، ابتداءً من القرن السابع. ولو تمعنًا في هذين المجالين، لأدركنا أن مواكبة الفكرية السياسية العربية للفكر والفلسفة السياسية الأوروبية والغربية على حد سواء، معناها أن هذه الفكرية تتجاهل المسار التاريخي، الموضوعي، والمغاير تمامًا لمجتمعات وطننا العربي، لو قارناها بمجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية. إن الأساس الركين الذي لولاه لما استطاعت الديمقراطية الغربية، مثلاً أن تنطلق، لا يعدو أن يكون الوجه الآخر لما أصاب العرب، مسلمين ومسيحيين، وكذلك عموم شعوب

الشرق، من كسر، وفقر دم، وانحدار، وهامشية تاريخية، بعد أن سيطر الغرب بالنار والسلاح على مصائر الشرق، منذ عصر الاكتشافات البحرية حتى يالطا: خمسة أجيال من القهر بالسلاح، استطاع أن يجمع فيها «فائض القيمة التاريخي»، وهو الأساس لإيجابيات الغرب التي نقدرها بحق، ولكنه أساس قام على تفريغ الوطن العربي والإسلامي والشرقي من إمكاناته الإيجابية، وتاليًا لا يمكن بحال من الأحوال أن يتكرر على أرضنا بقرار ذاتي لا يدرك إطارات الجبرية التاريخية. والأمر كذلك بالنسبة للمفاهيم المتتالية التي أردنا أن نعبر بها عن وحدتنا الحضارية الأكيدة، ووجهتنا التوحيدية المرموقة: ذلك أننا انتقلنا بين ١٩٤٥ ـ ١٩٨٣ من الـ «جامعة» إلى الـ «وحدة»، ثم من الـ «قومية» إلى الـ «أمة»، حتى انتهى المطاف بقطاعات من الفكر العربي إلى رؤية مجموع المجتمعات العربية الموجودة في العالم كله، وكأنها «وطن» واحد. ومن هنا ثارت إشكاليات كثيرة، بعد أن قدم عدد من الاتجاهات هذا الأمر بصورة حماسية، تكاد تكون أسطورية، مما أحدث صدمة عنيفة لجيل الشباب، بعد تأزم الجمهورية العربية المتحدة في عام ١٩٦٠، ثم تباعد البلدان العربية في جو من الانطواء على أحسن تقدير، بل وأحيانًا المواجهة السياسية الرأسية، وكذلك بعد مأساة حركة التحرر الفلسطيني، إلى غير ذلك من الأمور التي كان من الممكن تحليلها بطريقة موضوعية وأسلوب واقعي، نقول تحليلها لا تفاديها بالضرورة بدلاً مما أصاب عقول الشباب من صدمات تلو صدمات، من جراء التخطيط الأعمى لمفاهيم ونظريات وأيديولوجيات مجتمعات مغايرة تمامًا للمجتمعات العربية، في إطار جيو ـ ثقافي وتاريخي مناقض تمامًا لذلك الذي نحيا في إطاره.

٢ ـ والأمر على هذا النحو تمامًا في جميع المفاهيم والتصورات الفلسفية المواكبة لعمليات التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي، وخصوصًا عملية التنمية أو التحديث، بخاصة بعد أن حولت حرب أكتوبر النفط من سلعة إلى سلاح. لفترة قصيرة نسبيًا، حوصر فيه التحرك الممكن بذكاء ودهاء وعلى أرض طيعة، بحيث أوشك أن يفقد فاعليته تمامًا، أو يكاد.

إن التحليل النقدي في هذا المجال، يندرج في إطار أزمة الفكر التنموي أو بعبارة أخرى، أزمة أيديولوجية فلسفة التقدم. كان من المفروض، حسب نظرية التقليد

الفكري التي تجمع بين جميع أطراف اتجاه التحديث الليبرالي، وقطاع كبير من الشعبة الراديكالية للأصولية الإسلامية، كان من المفروض أن يستطيع العرب تقليد مسيرة الغرب ـ في الأساس الغرب الصناعي الرأسمالي ـ بحيث يصل الأمر لمختلف البلدان العربية ومجتمعاتها المتباينة إلى مستوى السيطرة على الطبيعة، بغية الدخول في دولاب الإنتاج بلا حدود، والاستهلاك دون قيود والمتعة بلا آفاق. هكذا تصور أنصار الموجة الغربية على أرضنا مسألة التقدم والتنمية، نقل الفردوس من أرض الند، والعدو الحضاري إلى أرض المقهور والمحتل وهو نقل لابد من دفع ثمنه، ألا وهو تقليد الغرب بنقل العلم، والتكنولوچيا، والمعرفة بالنقل ـ أي: بالموقف الوضعي مما هو قائم، بتقليد ما هو متاح ومستساغ، بالسير في القوالب المعمول بها.

٣ ـ نقل الغرب إلى أرض العرب بالتقليد: هذا هو جوهر الفكر الوضعي في قلب فلسفتنا العربية وأيديولوچياتنا السياسية في مختلف أقطار أمتنا العربية. وهو جوهر الجمود، سيوفر علينا الجهد، نعم. ويفض أمامنا أبواب التحرك الإيجابي والتقدم إلى إمساك مفاتيح المبادرة التاريخية، حتى في حدود أرضنا وبالنسبة لمصائر معظم شعوبنا.

كم من رسالة للماجستير وللدكتوراه في فلاسفة وفلسفات الغرب، وكم من مئات بل وآلاف الدراسات والكتب عنها تدعونا للتساؤل: لم باندونج إذًا؟ لم، إذًا، حركة التضامن من الشعوب الآسيو ـ إفريقية؟ لم، إذًا، حركة الحياد الإيجابي أولاً، أيام الرئيس جمال عبد الناصر، ثم حركة عدم الانحياز، ثانيًا، اليوم؟ كم من دارسي الفلسفة، كم من الفلاسفة الشباب، من أساتذة الفلسفة في جامعاتنا اهتموا، أو يهتمون بفلسفات الشرق، والفلسفة الصينية أكثرها عراقة، ومن بعدها الإطار الفلسفي والفكري الفسيح المعقد لشعوب الهند واليابان وكوريا وڤيتنام، وكذلك إخواننا في القارة الإفريقية وإلى حد مغاير، في المجتمعات الهندية الأصيلة في أمريكا اللاتينية؟ من منا يتابع اليوم التطور العصري، الذي يمتاز بمعدل نمو سريع وعاجل، للفكر السياسي، والاجتماعي، وكذلك فلسفة التاريخ والحضارة والثقافة على تنوعها في هذه الدول العملاقة، ذات التأثير المتزايد في الحياة الدولية في مجالاتها ونواحيها كافة؟

فلننظر أولاً إلى إشكالية الفكر العربي بالنسبة لقضايا الشخصية العربية والمجتمع العربي، أي بالنسبة للدائرة الداخلية الجدلية الاجتماعية.

أ ـ المسألة الأولى هي: مسألة تحديد تصور الوجود الاجتماعي العربي من حيث مسألة نوعية هذا الوجود الاجتماعي، ومكانتها من سلم التكوينات الاجتماعية. وقد ذكرنا، فيما سبق تدرج النظرة العربية من «الجامعة» إلى «الوطن». وأشرنا، بهذه المناسبة نفسها، إلى مدى تأثير هذا التدرج على الممارسة السياسية العربية، في واقع العالم المتغير، ونحن في قلب أخطر المناطق الجيو ـ سياسية قاطبة. إلا أن الحساب التنازلي بدأ منذ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٦٠، ابتداءً من النقد الذاتي التاريخي الذي ألقاه رائد الوحدة آنذاك. وقد انعكس هذا النقد في النظرية التي قدمناها حول الأمة ذات المستويين: المستوى القاعدي، الأساسي، أي الأمة بالمعنى الدقيق، على أساس كونها **المجتمع القومي، الوطن**، على وجه التحديد، وبخاصة بالنسبة للتكوينات الاجتماعية داخل إطار أمتنا العربية التي تمت إلى أبعاد التاريخ، بل وأبعادها قاطبة، مثل مصر، ثم اليمن والمغرب. ثم المستوى الأعم، **مستوى الوحدة القومية ـ الثقافية، أو الوحدة الجيو ـ ثقافية**، وهو الإطار / المستوى الذي تربطنا به أواصر الأخوة الحضارية، والصداقة السياسية، والمصلحة الاقتصادية والإنسانية؟

لقد أصابت الوضعية، النظرة الوضعية إلى الأمور، نقل الموقف الوضعي للفلسفة الوضعية الغربية إلى أرضنا العربية، أصابت في الصميم الرؤية العربية، وشوهتها إلى درجة بعيدة، مما تسبَّب في عرقلة تناول القومية والاجتماعية والثقافية بشكل موضوعي، واقعي، فعَّال.

ولعل السبيل الأمثل لتبين الخطورة الناجمة عن سيطرة الفكر الوضعي على معظم مجالات الفكر والفلسفة في الوطن العربي اليوم، إنما يكون بمقارنة الموقف الوضعي من الفكر أي: في الأساس، نقل الفكر الغربي إلى أرضنا العربية، بعد تعريبه، بطرح القضايا نفسها من زاوية الفكر القومي الذي يستند إلى مفهوم «الإبداع الفكري الذاتي» الذي يجمع جميع المجتمعات القومية، الأوطان على وجه التدقيق، في إطار أعم هو إطار اصطلحنا على تسميته «الأمة العربية»، بدلاً من التسمية الأكثر شمولاً والتي ربما تبدو وكأنها أقل من اللازم، تسمية «العالم العربي». إن نقطة البدء لصيانة هذا

المفهوم لم تكن في حال من الأحوال تقليدًا، أي من الروافد الوافدة من الغرب. فهذه أوروبا، مثلًا التي تدعي أنها تسعى إلى وحدتها، لم تنجح إلا بتشكيل «سوق مشتركة»، بدلاً من المشروع القومي ـ الحضاري المشترك. وإنما انطلقت محاولتنا لصياغة هذا المفهوم ابتداءً من الممارسة الاجتماعية ـ السياسية العربية منذ الأربعينيات، ومقارنتها بالتجارب التحررية ـ التوحيدية المواكبة، في نصف القارة الهندية، وأمريكا اللاتينية، في الدائرتين اللغويتين الرئيسيتين لإفريقيا السوداء اللا ـ عربية. والحق أن هذا المفهوم أصبح اليوم مقبولاً على أوسع مستوى شعبي ومؤسسي معًا، على الأقل على مستوى الممارسة الفعلية، الواقعية، وهي بيت القصيد. ومن هذا المفهوم يمكن أن ننطلق، خطوة خطوة، نحو تحقيق وحدة عربية شاملة، واقعية، في آن واحد، كما اقترحناه بمجرد عرض هذا المفهوم، أي على أن تتحقق هذه الوحدة في كل من المناطق الأربع التي منها تتكون أمتنا العربية: المغرب، أو شمالي إفريقيا العربي، حوض النيل، الشرق الأدنى، الذي يجمع بين الأقطار المنشقة من الولاية العثمانية بعد حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، وأخيرًا شبه الجزيرة العربية والخليج. وعلى أساس هذه التجمعات العربية الإقليمية التي تمثل حلقة وسطى بين المجتمع القومي المتخصص إلى الوحدة العربية الشاملة. حسب الظروف، والإمكانات، والمصالح، تلاقيها، ثم تبويب انسجامها ثم مركزة القرار في اتجاهاتها الرئيسية.

وقد تمت اجتهادات أخرى لعدد من المفكرين العرب في نواح مهمة، نذكر منها على وجه الخصوص، مفهوم «العصرية المعاصرة» الذي قدمه الأستاذ علال الفاسي، موضحًا بذلك التفرقة الرئيسية في كتابه النقد الذاتي، بين المفهوم المتغرب لعملية التطور الاجتماعي من ناحية، والتحديث القومي النقدي الأصيل من ناحية أخرى. والحق أن من المهم أن نبحث بشكل محدد ومنظم، عن تنوع مثل هذه الإسهامات، لتجميعها، وعرضها على العقل العربي، وبخاصة الشباب الصاعد، تشجيعًا للإبداع الفكري الذاتي، وتأكيدًا لقدرة الفكر والعقل العربي على مواجهة التحدي الذي تفرضه الظروف الجيو ـ سياسية والتاريخية الشاقة على أمتنا العربية، في جملتها، وكذلك على وحداتها المختلفة، بدرجات متفاوتة، من ناحية أخرى.

ب ـ ثم هناك المسألة المستمرة، التساؤل الإشكالي المؤرق، حول الأصالة والتجديد، حول التراث والتحديث. لقد واجهها المستشرقون، جيلًا بعد جيل، وبخاصة منذ الأربعينيات أي في فترة تواكب تأزم الأنظمة الاستعمارية التقليدية من ناحية، وصعود الدولة الصهيونية الغازية من ناحية أخرى، وجهًا لوجه مع اتساع وفاعلية حركات التحرر الوطني، موجة الثورات الوطنية والاجتماعية التي عمَّت قسمًا مهمًّا من أمتنا العربية. كان بيت القصيد، الخط العام للاستعمار الاستشراقي، هو: إيهام العقل العربي أن العرب، أو العالم العربي، أو الأمة العربية، ظاهرة على حدة، مغايرة للظواهر «الطبيعية». ولا شك في أن مجتمعات الشرق الحضاري ـ في آسيا، والعالم العربي ـ الإسلامي، وإفريقيا ـ مغايرة تمامًا للتكون التاريخي لمجتمعات الغرب وبخاصة المجتمعات الصناعية الرأسمالية المتقدمة منها. ولا شك أيضًا في أن التناقض بين الأصالة والتراث في هذه المجتمعات كلها ـ لا في المجتمعات العربية أو الإسلامية منها ـ وبين مقتضيات التحديث والتنمية من ناحية أخرى، أكثر خطورة من تلك التي تشهدها المجتمعات الغربية المتقدمة. علينا أن ننظر بدقة إلى مسيرة التحديثات الأربعة في الصين بعد انتصار حركة التحرر الوطني في أول تشرين الأول / أكتوبر عام ١٩٤٠، وبخاصة اليوم، إلى التناقضات المستمرة في اليابان، أعظم دولة تكنولوجية وتصنيعية في العالم المعاصر، وما تستشعره مختلف قوميات الهند، شبه الجزيرة الهندية، من جراء هذا التناقض . . . إلخ. ولكن المهم في الموضوع، هو أن ندرك أن الخط العام الاستشراقي الاستعماري موبوء حقيقة وخاطئ علميًّا تمامًا: فالتناقض بين الأصالة والتحديث، بين التراث والعصرية على أشده في مناطق متقدمة، أو هكذا تبدو في صقلية وإسبانيا، بريتاني في غربي فرنسا، وأيرلندا، وبولندا، وقطاعات أخرى من يوجوسلافيا . . . إلخ. إن المجتمع الوحيد الذي لا يمارس مثل هذا التناقض إنما هو، على وجه التحديد، المجتمع الأمريكي: ذلك أن الولايات المتحدة الأمريكية هي، على حد تعبير توماس جيفرسون، «الأمة الجديدة الوحيدة حقيقة ـ لا تراث ولا أصالة إلا تلك التي جلبها معهم المستوطنون البريطانيون، ومن ثم فالمجال مفتوح انفتاحًا كاملًا للتحديث، والتعصير، وبخاصة أنها بلاد لم تعرف معنى الاحتلال والحروب والدمار». منها على وجه التحديد، وفدت إلينا

معاني ومفاهيم الفلسفة الوضعية الجديدة، وما يواكبها من النظرية الاجتماعية الوظيفية والتركيبية، وكلاهما مبني على مفهوم الحصر النمطي (Reductionism)، حيث يهيمن المركز على العالم الهامشي، ونحن بالتأكيد، على خد اعتبارهم، جزء لا يتجزأ من هذه الهوامش العاجزة.

وقد احتلت هذه المكانة، في ثقافات الغرب، بعد عام ١٩٤٥، الاتجاهات والمدارس الوضعية الجديدة الفينومنولوچية خصوصًا، الوجودية على جميع صورها وبخاصة المتزمنة منها في الذاتية المتمردة «الغير والعدو» (كما ادعى سارتر طوال حياته)، البنيوية ممزوجة برافد من الماركسية الوضعية الجامدة، الوظيفية، اتجاه الإصرار على الحصر النمطي، ثم الفكر العدمي، الفكر الرافض، ورفع شعار الانحدار بوصفه الإطار العام الذي لا مفر منه لحياة العالم الثقافية والفكرية في شمولها. وفي هذا الجو الموبوء الغريب، ارتفعت أصوات وأسماء عملت على تشجيع جميع الاتجاهات الانفرادية، الانعزالية، أو الاستفزازية المتنكرة للمعقولية السياسية في مجال العمل الإجتماعي والسياسي، على أساس أنه يرتكز على قاعدة فلسفية وفكرية «رائدة». وإلى اليوم، لم ندرك بوضوح كاف، ما ترتب على ذلك من آثار بالغة الضرر والخطورة في وطننا العربي: إن روافد وتوابع هذه الاتجاهات العدمية في قطاعات من أرضنا العربية، شجعت على القيام بدعاوى ونشاطات معاكسة تمامًا لروح الوحدة الوطنية، والجبهة الوطنية والخط القومي الوازع، حول الشعب العامل والدولة الوطنية، وكذلك، وبالضرورة، أثارت زوابع السلفية والردة لحماية ما استشعرته جماعات واسعة من شعوبنا، أنه تهديد لكيانها الحضاري، وشخصيتها التاريخية المتخصصة.

ومن خلال الانبهار بهذا السراب الثقافي، فاتنا أن معاني، وعوامل، ووجوه الإبداع الفكري الذاتي، قائمة منذ أمد طويل على أرضنا العربية، مرة أخرى على اختلاف وتنوع ظروفها إلى درجة بالغة. أفلم يكن محمد علي وصحبه، إبراهيم ورفاعة الطهطاوي بخاصة، من كبار المبدعين، بعد أن استطاعوا إعادة بناء أقوى دول العالم خارج الغرب، في مدة تقل عن عشرين عامًا، وذلك بعد أربعة أجيال من الانحدار، وعلى أساس مفهوم فذ آنذاك للدولة، ألا وهو وحدة رجال الفكر ورجال السلاح على أساس قاعدة صناعية متقدمة وسياسة تسعى إلى وحدة المسلمين

والعرب؟ ألم يكن الشيخ مصطفى عبد الرازق مبدعًا ورائدًا، إذ أعاد منهاجية تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى ضرورة الأخذ بأصولها التاريخية الذاتية، دون الاعتماد على أسطورة أن الفلسفة الإسلامية ما كان لها من دور إلا نقل التراث اليوناني إلى العرب، ومن ثم تسهيل إعادة نقله إلى الغرب في مرحلة النهضة؟ ألم يكن سيد درويش مبدعًا رائدًا جدَّد، حقيقة، معاني وأساليب مناهج الألباب المصرية والعربية، وذلك بعد أن أدار ظهره للتراتيل العثمانية، واتجه نحو الأغاني الشعبية، المستوحاة من القرية والشارع، من ميدان الشعب، من روحه النيرة، المشرقة، برغم الظلمات؟ ألم تكن قيادات عدد من جيوشنا العربية وحركات التحرير على مستوى رفيع من الإبداع والريادة، منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى اليوم، في المغرب، والجزائر، على أرض مصر وسيناء، في الشام وفلسطين، وغيرها من المناطق، وقد كان يوم ٦ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٣، وما تلاه من أيام قلائل للاقتحام، نموذجًا ساطعًا للإبداع والريادة التكنولوجية والعلمية والتنظيمية إلى أرفع مستوى إلى تسوية كثيفة لا شك، بل ومتزايدة منذ عشر سنوات، في قطاعات كثيرة. لكن منهج التميز بين الإبداع الذاتي الحقيقي، في المجالات كافة، وبخاصة مجال الفكر، أي الإبداع الفكري الذاتي، من ناحية، وبين نقل فضلات، بل وحثالة، الفكر الغربي العدمي المنحدر، من ناحية أخرى، باسم «البدعة»، واضح كل الوضوح: أنه، أولاً وقبل كل شيء، يقوم على أساس الإمساك بالقرار السياسي القومي، في مجالات الوجود القومي كافة، من الاقتصاد إلى الفكر والفلسفة، من الثقافة والفنون إلى النظام الاجتماعي، من الحياة السياسية إلى العلم والتكنولوجيا.

وبطبيعة الأمر، فإن البعد الخارجي لإشكالية الفكر العربي في العالم المعاصر، يحتل مكانة مرموقة في المقارنة بين المنهجين، وذلك نظرًا للموقع الجيو - سياسي المتفرد من حيث الخطورة والأهمية لوطننا العربي، حول مصر، في نقطة التقاء القارات الثلاث (آسيا، إفريقيا، أوروبا)، وبين الشرق الحضاري والغرب، في نقطة التقاء دوائر الأمن لكل من الدولتين العظميين.

ـ شعار «الأزمة»، أولاً، وقد أشرنا إليه من قبل، أن تكثيف اقتحام العقل العربي، بواسطة أجهزة السياسة والثقافة والإعلام الغربية، دون استثناء، أدّى حقيقة

إلى تزعزع ثقة الطلائع القومية في إنجازات العرب، شعوبًا ودولاً. وأصبح شعار وتسمية «الأزمة» رمزًا لكل ما هو عربي، في كل آن ومكان، ليلًا ونهارًا، وكأن الأزمة ترادف العروبة، فلا سبيل إلى إدراك ذاتنا، وممارسة حياتنا، وتصور مستقبلنا إلا في إطارها، ومن خلالها، بل وباتخاذها هدفًا لتحركنا كله.

ـ ثم ينتقل الباحث المنقب إلى رصد الظواهر بدقة، ثم مقارنتها بما كان عليه العربي منذ نصف قرن، أي في مرحلة انطلاق الأزمة الاقتصادية العالمية ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢. تحولت القاعدة الاتحادية تحولاً جذريًا من اقتصادات هامشية، وفي أحسن الظروف تحول عدد من المجتمعات القائمة على أساس اقتصاد رأسمالي متخلف ذي هيمنة زراعية، إلى قاعدة اقتصادية حديثة، بل وعصرية في عدد من البلدان والقطاعات، بحيث أصبح، اليوم، الإنتاج الصناعي، والزراعي، إضافة إلى المصادر النفطية والنشاط التجاري الدولي، والموارد المالية، عشرات أضعاف ما كانت عليه في هذه الفترة بالأرقام الفعلية، وليس فقط الكلية، والأهم من ذلك فإن الوطن العربي يحتوي اليوم، قواعد مهمة للصناعات الثقيلة المتقدمة، والتكنولوجية العصرية، بما في ذلك صناعات التسليح والإلكترونيات والصناعات التحويلية الرئيسة. وكذلك، فإن تحول حجم وتركيب سكان الوطن العربي يستلفت النظر: غالبية العرب اليوم من سكان المدن، وحول القواعد الصناعية، والثقافية العصرية، بينما دخلت المكننة الزراعية معظم أريافنا، بل وبلغ الأمر أن تحولت أمور الحياة بالنسبة للقطاعات الهامشية، أي البدوية الصحراوية، من مجتمعاتنا. الأمر نفسه بالنسبة لقطاع التعليم والثقافة: عدد المدارس، عدد الجامعات، مراكز البحوث الأكاديميات، عدد وتنوع الصحف والمجلات والمطبوعات العلمية، عدد رسائل الماجستير والدكتوراه، كوادر التعليم بمستوياته كافة، بما في ذلك التعليم التكنولوجي والفني والعلمي، زادت نسبتها بقدر هائل. والأمر نفسه يتجلى بوضوح في مجال الدفاع والقوات المسلحة والطاقة الحربية: إن تاريخ حروب العرب في هذه الفترة ماثل للأذهان، يكفي هنا أن نذكر، إلى جانب حرب الجزائر البطولية العظيمة، تلك الحروب الست التي خاضتها مصر في ربع قرن، أي بين ١٩٤٨ ـ ١٩٧٣ (١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، حرب الاستنزاف ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠، حرب

اليمن ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، وكذلك الأمر بالنسبة للحروب العربية ضد إسرائيل في سورية والأردن، وعلى أرض لبنان وفلسطين الشهيدة. إن قوة وفاعلية القوات المسلحة العربية، وحجم وتنوع التسليح، ومستوى المهارة الفنية والأداء، لا يمكن بحال من الأحوال حتى مجرد مقارنتها بما كانت عليه منذ نصف قرن. وهكذا على التوالي في مجالات محو الأمية، والصحة، والمعمار، والعلاقات الاجتماعية، إلى غير ذلك من عناصر تقويم أمتنا العربية.

من أين إذًا هذا الشعور المتصاعد بالأزمة، بين صفوف المفكرين، على وجه التخصيص؟

ذكرنا، المرة تلو المرة، تأثير اقتحام الموجة الغربية للفكر والوجدان العربيين ولكن الأمر أيضًا يرجع إلى أن نوعية التحدي مختلفة، هذه المرة، تمامًا، عما كانت عليه أيام الاستعمار التقليدي للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. فقد حل محل هذا الاستعمار التقليدي، البريطاني ـ الفرنسي ـ الإيطالي في الأساس، الاستعمار المهيمن للولايات المتحدة الأمريكية، أقوى الدولتين العظميين ظاهريًا، وأكثرها تحركًا في منطقتنا، ثم جاءت الدولة الصهيونية الاستعمارية العنصرية الغازية تعمل، لا لحساب الاستعمار، كما ظن السذج، بل مركزًا للنفوذ والهيمنة على مستوى عالمي، بكل ما تتمتع به من طاقات سياسية، ومالية، وإنسانية، وعلمية بحق وجدارة في العالم الغربي. أي أن الأمر انتقل من مجرد الاستعمار التقليدي، إلى حلف بين أقوى دولة استعمارية مهيمنة في العالم والدولة الاستعمارية المهيمنة الأكثر فعالية من حيث الصعود، بحيث أصبح التهديد الآن، يتخذ شكل التحدِّي الحضاري لا مجرد الهيمنة الاقتصادية ـ السياسية في الوقت نفسه الذي سادت فيه الموجة الغربية، على تنوعها، وطننا العربي، واستقرت في أركان مدارس الفكر والعمل التحديثية، المؤمنة بمحاكاة الغرب، ونقل تجاربه، بل ونقل المعرفة منه تفاديًا لمشكلات ومشاق الاعتماد على النفس والإبداع الفكري الذاتي.

ولو كان الوطن العربي، حقيقة، في مثل تلك الأزمة التي يصورها لنا الكثيرون، يكون السؤال، حقيقة: لم إذًا هذه الغزوات، والهجمات، والاقتحام المستمر لأراضينا، وسيادتنا، وحقوق شعوبنا؟ لم، إذًا، الحروب؟ لم هذا التركيز

الهائل، الفريد في تاريخنا المعاصر، من قبل الدول الصناعية الرأسمالية المتقدمة ضد الوطن العربي؟ وهل ترى يعقل أن يتساند ويتكاتف الأقوياء على هذه الصورة المتصلة، المنظمة، دون رحمة ولا هوادة ضد الضعيف، المتأزم، الهامشي الزائل حقيقة؟ أو بمعنى آخر: أفلا نرى أن هذا التركيز يعني، على وجه التدقيق أن الند الحضاري، والعدو السياسي، يدرك تمامًا أن التهديد الرئيسي لميزان القوى العالمي الحالي إنما يدور حول الشرق الحضاري، وفي قلبه الدائرة الإسلامية الإفريقية - الآسيوية، وأمتنا العربية في قلبها؟

المسألة مطروحة، يجب طرحها بشكل جدي ومنهجي مبدئي واضح. ومعنى هذه العبارة، عبارة «الشكل المنهجي المبدئي الواضح» هو: أنه يجب أن ندرك تمامًا، وبشكل أكيد، اللحظة التاريخية لطرح الإشكالية، هذا من ناحية. ثم نتساءل: إن كانت هناك أزمة، فأزمة من، يا ترى؟

إن دراسة تطور الموقف العالمي منذ عام ١٩٤٥، وبخاصة منذ مرحلة التحول بين ١٩٤٩ و١٩٧٣، تبيّن بوضوح ما التطورات التالية: انخفاض معدل نمو الدول الاشتراكية بشكل ملحوظ، وجود الغالبية العظمى، نحو أربعة أخماس المجتمعات الاشتراكية خارج الغرب، أي على وجه التخصيص في آسيا، ثم إفريقيا وأمريكا اللاتينية، ظهور بوادر تشكّل مركز ثالث عالمي للنفوذ، والتأثير حول محور الصين - اليابان، دخول عدد من الدول المتوسطة فيما يطلق عليه «العالم الثالث» في دائرة التحرك الفعّال (الهند، البرازيل)، مجموعة دول جنوب شرقي آسيا، على وجه التخصيص، وأيضًا عدد من الدول المتوسطة الأخرى، اتساع رقعة المجتمعات القادرة على تحقيق استمراريتها الوطنية، برغم عدم تحقق معدلات النمو المنتظر. وفي كلمة: إن تطور الموقف العالمي الواقعي يبرهن على أن الأزمة أصابت، بشكل متزايد، الغرب الرأسمالي، وبخاصة في أوروبا، وقد بدأت مظاهر هذا التأزم، على الأقل في التحرك الخارجي، في الولايات المتحدة ذاتها أو بوجه أدق: إن معدل نمو المجتمعات الاشتراكية والقطاعات المتقدمة من آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية هي دون غيرها.

الأزمة إذًا، هي: أزمة المبادرة التاريخية للغرب الرأسمالي، على مستوى عالمي. ولكنها لا تعني الانحدار، وإنما، على وجه التدقيق، انخفاض معدل النمو والقدرة على اتخاذ المبادرة الفعالة.

ومن هنا، فإن «الأزمة» التي نستشعرها، أو يراد لنا أن نمارسها، هي في الجوهر، إسقاط لأزمة غالبية مجتمعات الغرب الصناعي الرأسمالي على أرضنا العربية، أي «نقل الأزمة» أسوة بنقل المعرفة والتكنولوجيا والفكر الرافد العدمي إلى قلب تحركنا العربي.

ومن هنا أصبح لزامًا علينا نقد النقد، أي إدراك إيجابية السلبية التاريخية الظاهرية، والعمل على إحياء معاني هذه الإيجابية التاريخية من حيث الفاعلية الواقعية في الرقعة الأوسع من مجتمعاتنا العربية.

وقد رأينا أن نوجز الحديث عن هذا المجال الخارجي، بغية التركيز على المجال الداخلي لإشكالية الفكر والفلسفة في وطننا العربي اليوم. في نهاية الأمر، تتحدد الأمور وتحسم مصائر الشعوب ابتداء من عملها الذاتي، وإن كانت الدائرة الخارجية للجدلية الاجتماعية، أي الدائرة الجيو ـ سياسية العالمية، تحتل مكانة عظيمة الأهمية في تحديد إطارات وإمكانات التحرك العربي الداخلي نفسه.

لكل سياسة شروط، بما في ذلك سياسة الإنتاج الفكري والفلسفي.

١ ـ الشرط الأول، الحيوي، حقيقة، هو: **الاعتزاز بالذات**، والاعتماد على الذات، وتعبئة طاقات الذات بغية تحقيق ذلك التركز للطاقات والقدرات، الذي لولاه لا يمكن إنجاز الثغرة، أي فتح أبواب الإبداع الفكري في الوطن العربي.

الاعتزاز بالذات أولاً، إذ لا يمكن الاعتماد على الذات ما لم نكن قد روضنا أنفسنا على التركيز، كل التركيز، على إيجابيات وجودنا القومي، لا بالوقوف على الأطلال، وما شابه ذلك، وإنما برصد كل ما كان من شأنه أن يمكّن شعوبنا من استمراريتها الاجتماعية الوطنية والقومية، ويجمع بين الروافد المتعددة، وبعضها شامخ جبار، لحضارات وثقافات ما قبل الدعوة، وبدء العالم العربي والإسلامي، في نسيج متشابك متناقض، متضافر، متواكب على كل حال وبشكل متزايد منه، يتكون اليوم الوطن العربي، ومسار وحدة أمتنا العربية المرتقبة.

المنهج هنا هو: انتقاء عناصر وعوامل الاستمرارية. وهو مقياس دقيق يمكن بواسطته أن نميز بين ما هو كذلك، وبين إضافي، غير مصيري، وإن كان يتبدى على صورة إيجابية وفعّالة في المحتوى التكتيكي المباشر.

إن هذا الاعتزاز بالذات بالخصوصية الحضارية، يقيم القاعدة التي نستطيع على أساسها أن ننتقل إلى الاعتماد على الذات. والاعتماد على الذات معناه: رصد كل الإمكانات والعوامل الفعالة في مجتمعاتنا المعاصرة القادرة على صيانة جوهر شخصيتنا الحضارية من ناحية، والتفاعل الذكي النقدي مع جميع معطيات العالم المحيط بنا، حسب احتياجاتنا وأولوياتنا، لا ابتداء من احتياجاته وأولوياته من ناحية ثانية. أي: بكلمة «فليخدم كل ما هو عالمي كل ما هو عربي».

٢ ـ والشرط الثاني المواكب للشرط الأول، هو الموقف النقدي، من الذات ومن الغير على حد سواء.

جوهر الموقف النقدي بالنسبة للذات، جوهر النقد الذاتي، هو: دراسة إمكانات وممكنات الظاهرة محل الدرس، أي الفكر والفلسفة في المجتمعات العربية في المرحلة التاريخية الراهنة. فإن سلكنا هذا المنهج أدركنا على التو: أن طاقات الفكر والفلسفة العربية، وبوجه عام الطاقات الاجتماعية العربية، تكاد تكون غير مستعملة ولا نقول معبأة. لا تزال وجهة النقد الذاتي متجهة إلى عكس الطروحات الخارجية على الأرض الوطنية، أي إقامة مرآة منمقة لاستقطاب انتقادات الند الحضاري والعدو السياسي، بشكل يجعلنا دومًا نرى ما هو جلي لا يحتاج إلى دليل، وأحيانًا لا نتبين ما هو أشد خطورة. وعلى كل حال، يفوتنا أن نركّز على الإيجابيات والممكنات الفعالة. والموقف الواقعي، إذًا، هو جوهر عملية النقد الذاتي. وتاليًا فإن نقيض النقد الذاتي الفعال إنما هو مواكبة الأنماط الخارجية، بغية اللحاق بها بالتقليد والنقل، بل وأحيانًا ما هو أخطر من ذلك.

النقد الذاتي الموضوعي سوف يكشف لنا عن أن الفكر العربي، وكذلك المجتمعات العربية، لا تنقسم حقيقة بين «التحديث»، و«الأصولية»، بين «اليمين» و«اليسار». وإنما الحد الفاصل حقيقة هو ذلك الذي يفرّق بين قوى الوطنية والقومية ـ على اختلاف مدارس الفكر والعمل والاتجاهات الأيديولوجية والسياسية ـ من ناحية، وقوى التبعية والنقل من ناحية أخرى، هنا أيضًا، على اختلاف مدارسها واتجاهاتها.

المجموعة الأولى من القوى هي، في حقيقة الأمر، صاحبة المصلحة الحقيقية في استمرارية المجتمعات، واستقرار الأوطان واتحاد القومية. وأبعد من هذا وذلك، تحقيق المشروع القومي، بل المشروع الحضاري والإستراتيجية الحضارية المواكبة له. أما المجموعة الثانية من القوى ـ ومنها ما يبدو «أصيلًا» و«تراثيًا» ـ فهي التي تعمل على تفريغ الطاقة الذاتية، وتاليًا وجب محاصرتها، وتحييدها، وعلى أحسن الافتراضات إعادة تكوينها من جديد، اللهم إلا قلة ضئيلة لا وجود لها على أرض الوطن إلا خدمة الموجة الداخلية.

إن محاور تجميع المجموعة الأولى من القوى الإيجابية هي: الأصالة الوطنية، التحديث القومي المستقل، المشروع القومي والمشروع الحضاري، والإستراتيجيات الملازمة لهما، والتراث العصري ذو الوجهة المستقبلية.

أما النقد الموجه إلى الخارج، فهو أيسر بكثير لو بدأنا هذه البداية، سوف ندرك تدريجًا معاني أزمة قطاع واسع من هذا العالم الخارجي، وهو القطاع الذي اصطدمنا به وتعاملنا معه منذ بداية القرن التاسع عشر، ولا يزال في المقام الأول. وسوف تظهر أمامنا بوضوح، الفوارق الدقيقة بين: الأزمة وتراجع معدل النمو، منحى الانزواء التدريجي والتناقضات البناءة، تنوّع الغرب ابتداء من وجود، أو لا وجود إستراتيجية حضارة عصرية له، إضافة إلى التنوع الاقتصادي ـ الاجتماعي، والسياسي ـ الأيديولوجي التقليدي. الباب هنا مفتوح على مصراعيه للاجتهاد، وإعادة تقويم مفهومنا للعالم المحيط، وعلى وجه التخصيص العالم الغربي، بهذا المنظار النقدي اللازم لتأكيد وترسيخ خطانا النقدية الذاتية، ولها دومًا مكانة الصدارة كما قلنا.

٣ ـ الشرط الثالث، هو إدراك القوى المواكبة لتحرك الشعوب العربية، وتاليًا القوى القادرة على دعم الفكر والفلسفة في الوطن العربي.

وهذه القوى، باختصار شديد، تكمن في مجموعة حضارات شعوب الشرق وبخاصة في آسيا، التي تمثل ٦٠ بالمائة من سكان المعمورة، وكذلك في قطاعات مهمة من إفريقيا، إضافة إلى أمريكا اللاتينية. إن تحليل الموقف الفكري والفلسفي في القارات الثلاث الهامشية: آسيا، إفريقيا، أمريكا اللاتينية، سوف يبيِّن مدى تنوع الفكر والفلسفة بها، وتشعبها، إن التكونات الرئيسية للفكر الحضاري الأصيل،

والفلسفة القومية القادرة على مواكبة موجات التحديث الفعالة، إنما يكمن، في المقام الأول، في آسيا، وعلى وجه التخصيص في شرقي آسيا: الصين، اليابان، مجموعة دول جنوب شرقي آسيا، كوريا، ومن بعدها نصف القارة الهندية وامتدادها إلى غربي آسيا. ونحن في هذا المجال أصحاب حق: لقد كان لأمتنا العربية بفضل ريادة مصر، دور التأسيس في مؤتمر باندونج (نيسان / إبريل ١٩٥٥) في إعلان المبادئ الخمسة للبانشسيلا، في هذا اللقاء التاريخي لقادة ألوية حروب التحرر لشعوب الشرق، وكان أيضًا لقاء حضاريًا وفكريًا على مستوى رفيع، لم نلتفت إليه بدرجة كافية، بل وعددناه حدثًا دبلوماسيًا (كذا) حسبما ارتآه الإعلام الغربي والصهيوني منذ ذلك الحين. إن غالبية الشعوب المسلمة تحيا في القارة الآسيوية، وقد اتجهت أنظارنا إلى أمتنا العربية وبخاصة بعد تحرك تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٣ وعصر الثورات. وفي مستوى ثان من حيث اتساع رقعة الظاهرة، فإن كنائسنا المسيحية الشرقية على صلة بتجمع الحركة المسيحية على صورة قومية وإصلاحية، في قطاعات مهمة من أوروبا الغربية والشرقية، وكذلك إفريقيا وأمريكا اللاتينية. ثم إن حركة عدم الانحياز تفتح أمام الحركة السياسية والفكرية معًا، مجالات واسعة للتفاعل والمساندة، والإفادة، أي تمنحنا عمقًا إستراتيجيًا للنقد الذاتي، وتعبئة قوانا، بدلاً من هذا الحوار الأحادي البعد مع الند الحضاري والعدو السياسي.

٤ ـ ثم يأتي الشرط الرابع، تناجًا للرسائل المعروضة أعلاه، والشروط التي عرضنا لها، ألا وهو: العمل على دعم الوحدة الوطنية والقومية، أي العمل ابتداء من تراثنا الحضاري الذي صنعه تاريخ عشرات الأجيال، تراث الوحدة والتوحيد والاجتماع حول الصالح العالم والعروة الوثقى من جديد.

إن توحيد الإرادات، لجمع الطاقة، وتعبئتها، وإطلاق إمكاناتنا الإبداعية، أمر ممكن، لو صفت القلوب، واستطاعت طلائع الفكر والعمل أن تتباعد شيئًا فشيئًا عن وباء التبعية والخنوع، وأوهام الذهب الأسود، وإغراءات الموجة الغربية.

ولعل من وسائل تعبئة طاقات الإبداع الفكري والريادة الفلسفية في الوطن العربي، أن يتجه مثل هذا الاجتماع، الذي أثلج قلوبنا، إلى عمل محدد، ألا وهو: رصد جميع المحاولات في الإبداع الفكري الذاتي في الوطن العربي، في مجال الفلسفة

على وجه خاص، والفكر العربي بوجه عام، أيًا كانت مصادرها المذهبية والسياسية والمنهجية، ثم تجميعها في سلسلة خاصة للإبداع الفكري الذاتي العربي، بحيث تكون وقودًا لشبابنا المتطلع إلى مستقبل إنساني شريف، بعيدًا عن الأوهام والأساطير، رافضًا للفكر العالمي الانهزامي، ساعيًا إلى مفاتيح التقدم، عبر إشكالية التحرك المعاصر.

فالحق والواقع، أننا، شعوبًا ودولاً، وفي إطارها الفكر والفلسفة العربية، لم نعش بعد مستقبلنا. فالمستقبل أمامنا، ابتداء من الإرادة والعمل، وهما بكل تأكيد ثمن الإيجابية التاريخية التي نبغيها.

معادلة صعبة، فهل في تاريخ الأمم، معادلات ميسورة؟

لقد وجدت الثالثية في المؤلفات الأولى، كمحدد ثانوي، كما شغلت حيزًا مهما من اهتمامات الحبابي ومشاغله، لكن بصورة ضمنية. غير أنها ما لبثت أن أخذت في الظهور والطفو على السطح، وفي هذا المضمار نعتبر كتاب من المنغلق إلى المنفتح[1]، كتابًا مميزًا في تطور فكر الأستاذ الحبابي؛ إنه المعبر أو القنطرة والجسر الرابط بين الشخصانية الواقعية والغدية. إذ فيه يتم التصريح بما كان متضمنًا بحسبان أنه كتاب عولجت فيه القضايا المتعلقة بالتعايش بين الأجناس والشعوب والقضايا المتعلقة بالثقافات البشرية المختلفة والعلاقات بينها.

ومن بين الأفكار المهمة التي تم التركيز عليها في هذا الكتاب، تلك التي تتعلق بانتقاد بعض ركائز الأنثروبولوجيا الاستعمارية والقائلة بوجود عقلية بدائية، هي عقلية باقي الشعوب غير الأوروبية، وعقلية متحضرة، هي عقلية الإنسان الأوروبي. وقد اتخذ الانتقاد صورة التأكيد على أن لكل مجتمع بدائيه، وإن البدائية لا تمثل هامش المجتمع البشري، بل قلبه، لأنها ثاوية في أعماقه. والحضارة البشرية تراث مشترك بين البشرية جمعاء، إلا أن هناك ثقافات وطنية مختلفة المشارب، لكن ذلك لا ينفي وجود حضارة بشرية واحدة عرفت آكلي اللحوم الآدمية، والنخاسين

---

(١) Mohmed Aziz Lahbabi. Du clos à L'ouvert: vingt propos sur les nationales cultures et la civilisation humaine (Casablanca: Dar el Kitab. 1961).

والمستعمرين، وتعرف اليوم الاستعمار الجديد[١].

هذا النقد، على بساطته، مهم جدًّا، إذا ما قورن بالانتقادات التي وجهها الأنثروبولوجيون المعاصرون لنظرية «ليفي ـ بريل» وغيره. «كلود ليفي ـ ستروس» على سبيل المثال في نقده لمفهوم العقلية البدائية، فعل ذلك من منظور استعلائي مركز على الغرب؛ فهو قد اكتفى بالتأكيد على ضرورة عدم النظر إلى «الفكر البدائي» نظرة «تاريخانية» وحصره في لحظة ما من لحظات التطور التقني والعلمي العام وعدّها بمثابة الماضي الغابر للعقل المتحضر أو مرحلة سابقة على ظهور المنطق، إن ما ينبغي هو النظر إلى الفكر البدائي على أنه نسق أو نظام متين البنيان ومستقل بنيويًّا عن النسق الذي يتكون منه العلم الحديث و«العقل المتحضر»[٢]. وكما نرى، هذا النوع من النقد يريد أن يبقى في حدود «اللياقة» والمحاباة، المناسبة لمقام الإنسان الغربي، فهو لا ينزله من عليائه، بل يطلب منه فقط أن يعترف «بالبدائي»، كمكافئ، أما أن يتهمه هو بالبدائية، أو بشيء أكثر منها، فلا.

هذا، مع أن كلود ليفي ـ ستروس عاصر ما ليس أقل فظاعة من أكل اللحوم الآدمية: كحرقها في الأفران الجماعية، ونهب خيراتها و . . من طرف الإنسان الأبيض.

□ ○ □

(١) المصدر نفسه، ص٢٦ ـ ٢٨ و٩٥ ـ ١٠٢.

(٢) Claude Lévi - Strauss. La pensée Sauvage (Paris: Plon. 1962). p.21.

النهضة الحضارية

جاء تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكأنه مفتاح فتح فجأة مخزن الآمال، ورفع فجأة كابوس الانحدار والعجز، وجاء فجأة مؤشرًا ساطعًا بطاقات كامنة هائلة كان العالم الغربي يتنكر لها وراء ستار السمام الصهيوني المتغلغل في مجالات الفكر والثقافة والإعلام كافة، وكنا نحن أيضًا نجهلها أو نتجاهلها، أو لا ندرك أبعادها. وكأن، فجأة، جاء اليوم الذي بدأ فيه الإنسان العربي يستجيب لنداء الكرامة والنهضة. وكأن المستقبل أصبح ممكنًا. وكأن الكابوس ليس أزليًا أبديًا. وكأن الممكن ممكنًا.

جاء تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكأن النهضة الحضارية على الأبواب.

ثم تراكمت الأسئلة والتساؤلات. وبدأ العقل العربي يتأجج، وأسرع العملاء الحضاريون يدنسون التحرك ويتصايحون بالأزمة ـ ونحن في عبور ـ ويؤكدون أن لا مفر من الانحدار وأن ٦ أكتوبر ما كانت إلا سرابًا أو مناورة أو تآمرًا.

لكن العدو الاستعماري لم يخطئ التحليل فقد بلور التحرك العربي في أيام قلائل عملية تبدل ميزان القوى في العالم الأجمع وانكسر وهم الجبروت اليهودي الصهيوني وارتفع نداء السلام والمعقولية. وأسرعت الطبقة الحاكمة في عدد من دول أوروبا الغربية إلى حصر التحرك واستغلاله لمنفعتها الطبقية المحدودة. وتصايح بعضهم بالصداقة التاريخية للعرب، وهم يعملون أولاً وقبل كل شيء على ضرب الوحدة الطالعة، وعزل مصر ومحاصرتها من كل جانب، والإعداد للتحرك الاقتصادي والعسكري، والإمعان في تسميم العقول.

بدأت مرحلة جديدة من الحروب الصليبية ونحن مازلنا في مطلعها. بينما قطاعات واسعة من الرأي العربي مازالت تتساءل. ومن هنا كان لزامًا علينا أن نعرض بوضوح لعدد من تلك التساؤلات إسهامًا في العمل المشترك من أجل إضاءة الطريق أمام التحرك العربي في عصرنا.

- ١ -

- إذ نتحدث عن «النهضة» فماذا نقصد بالنهضة؟ وإذ نتحدث عن «الحضارة» فماذا نعني بالحضارة؟ وما علاقتنا، دولاً وشعوبًا، بالنهضة الحضارية؟

● نقطة البدء إنما هي في إدراك مكانة العرب التاريخية والحالية والمستقبلية في تفاعل الحضارات والثقافات في العالم.

إن الصورة العامة تتكون من ثلاثة أنواع من الدوائر هي: الحضارات؛ المناطق الثقافية؛ المجتمعات القومية. وتبدو الصورة العامة كما يلي:

١ - **الحضارات**: هذه هي الدائرة الخارجية الأعم. ويمكن تقسيمها من خلال نظرة نيدهام Needham إلى:

أ) دائرة الحضارة الهندية - الآرية.

ب) دائرة الحضارة الصينية.

(هذا يترك أميركا اللاتينية بدون تحديد على هذا المستوى من التحليل، لكننا سنتناولها في مكان آخر).

٢ - **المناطق الثقافية**: وهذه هي الدائرة الوسطى. وغالبًا ما يجري الخلط بينها وبين الدائرة الحضارية كما حدث في مؤلفات أرنولد توينبي الذي يمكن متابعة محاولاته المتكررة في دراسة الرموز. وبشكل عام يمكن تحديد المناطق الثقافية التالية:

أ) في دائرة الحضارة الهندية - الآرية:

- المناطق الثقافية المصرية، الفارسية، ما بين النهرين في العصور القديمة.
- المنطقة الثقافية اليونانية - الرومانية القديمة.
- المنطقة الثقافية الأوروبية.
- المنطقة الثقافية الأمريكية الشمالية.
- أجزاء مهمة من المنطقة الثقافية الهندية - الأوروبية في أمريكا اللاتينية.
- المنطقة الثقافية جنوبي الصحراء الإفريقية.
- المنطقة الثقافية الإسلامية، وبخاصة المنطقة العربية - الإسلامية والمنطقة الفارسية - الإسلامية (دون أن تضم المنطقة الثقافية الآسيوية - الإسلامية المرتبطة بالدائرة الحضارية الصينية).

ب) في دائرة الحضارة الصينية:

- الصين.
- اليابان.
- منغوليا ـ آسيا الوسطى.
- ڤيتنام وجنوب شرقي آسيا.
- شبه القارة الهندية.
- أوقيانوسيا (باستثناء أستراليا ـ نيوزيلنده).
- المنطقة الثقافية الآسيوية ـ الإسلامية (من إيران إلى الفليپين).

هاتان الدائرتان الخارجيتان المهمتان يجب تفسيرهما من خلال تقديم الفارق التاريخي الرئيسي بين عالمي البشرية: الشرق والغرب.

والواقع أن «الشرق» يمكن النظر إليه بوضوح على أنه مؤلف من العناصر التالية:

أ) دائرة الحضارة الصينية، ومناطقها الثقافية.

ب) دائرة الإسلام (الحضارية ـ الثقافية) التي تظهر بوضوح على أنها حلقة الوصل الرئيسية بين دائرة الحضارة الهندية ـ الآرية ودائرة الحضارة الصينية وكلتاهما تحتل موقعًا وسطًا وكلتاهما تمثل إحدى مناطق التوتر المهمة[1].

ج) أجزاء من المناطق الثقافية الهندية ـ الأوروبية في أمريكا اللاتينية المرتبطة مباشرة مع إفريقيا، وبالتحديد البرازيل وجزر الكاريبي.

د) المنطقة الثقافية جنوبي الصحراء الإفريقية.

أي أن «الغرب» مؤلف من الأجزاء الرئيسية للحضارة الهندية ـ الآرية.

---

(١) تقوم هذه الدراسة على أساس العمل المتصل منذ ١٩٦٠ لإعادة بناء صرح النظرية الاجتماعية والسياسية العامة بناء على تفاعل حضارات وثقافات الشرق والغرب. وقد صدر المجلد الأول من هذا العمل النظري بعنوان «الجدلية الاجتماعية» في باريس عام ١٩٧٢ وهو في طريقه إلى العربية قريبًا. وكذلك تُعَدُّ هذه الدراسة مواصلة للأفكار المعروضة في لقاء د. أنور عبد الملك مع محمود حداد في مجلة «الثقافة العربية» الصادرة عن النادي الثقافي العربي في بيروت (نيسان ١٩٧٣، ص١١٦ ـ ١٣١) تحت عنوان «من أجل إستراتيجية حضارية».

٣ ـ الأمم (أو «التشكيلات القومية»)، وهي العناصر الرئيسية في وجود واستمرارية ونمو وتطور العمليات الاجتماعية الواسعة النطاق.

وقد اقترحنا تقسيمها إلى خمس مجموعات:

أ) الأمم الأساسية أو التي يمكن وصفها بأنها الأمم التي بعثت من جديد (مصر، الصين، إيران، تركيا، ڤيتنام، المكسيك، المغرب).

ب) النموذج الأوروبي، ثم الغربي، للأمة ـ الدولة.

ج) الأمم ـ الدولة الجديدة التي تسير باتجاه الوحدة ـ وهي تضم كلا من الأمم ـ الدول بالتحديد (إثيوبيا، غانا، مالي، بورما، تايلند، إلخ)، والتشكيلات القومية داخل إطار المجموعات المتعددة القوميات (أرمينيا، جورجيا، أوزبكستان، إلخ).

د) الأمة ـ الدولة الثنائية الهندية، ثم الأوروبية، خاصة في أمريكا اللاتينية.

هـ) الدول الجديدة ذات المهمات القومية (بشكل رئيسي في أجزاء كثيرة من جنوبي الصحراء الإفريقية، وفي قسم صغير من أمريكا الوسطى والجنوبية اللاتينية).

● وعلى هذا الأساس تبدو مكانة العالم العربي بوضوح. فهو يكون أحد قطاعي الدائرة الحضارية ـ الثقافية الإسلامية وهي تتكون من العالم العربي وامتداده في إفريقيا من ناحية، ثم الإسلام الآسيوي من تركيا إلى الفلبين ـ وهي الدائرة الحضارية ـ الثقافية التي تربط بين الإطارين الحضاريين الكبيرين في العالم، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن العالم العربي يكون المركز الحركي الأول لهذه الدائرة الحضارية ـ الثقافية الإسلامية، كما أنه يكون النقيض التاريخي والعصري لعملية التناقض الجدلي بين التحرك الغربي وتحرك الشرق الناهض.

ومعنى هذا، بكل دقة، أن العرب، شعوبًا ودولاً، لا يواجهون اليوم قضية «استقلال»، لا «استقلال صوري»، ولا حتى «استقلال حقيقي» فحسب. وهم، شعوبًا ودولاً، لا يواجهون قضية تحرر وطني أو حربًا تحريرية فحسب. وهو شعوبًا ودولاً، لا يواجهون عملية التغلغل الاستعماري في اقتصادياتهم من أجل التنمية الاقتصادية، سواء أكانت رأسمالية صناعية تقليدية، أو قطاع عام في نطاق التخطيط، أو اشتراكية، فحسب. وهم، شعوبًا ودولاً، لا يواجهون قضية «تحديث» مجتمعاتهم على أساس التقليد والمواكبة والعمالة الحضارية لدول الغرب المهيمنة حتى الآن.

إن العرب، شعوبًا ودولاً، وذلك منذ اللحظة الأولى لبداية تحركهم في القرن التاسع عشر، حددوا لأنفسهم شعارًا واحدًا لم يتبدل هو شعار **النهضة**. كانت النهضة هي دعوة محمد علي وإبراهيم باشا والشيخ رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك في مصر. وكانت دعوة عبد القادر في الجزائر والحركة الإصلاحية في تركيا المشاركة لمسيرة العرب آنذاك، وكانت دعوة عبد الكريم في المغرب، وكانت عنوانًا وشعارًا للنهضة الأدبية والثقافية في مصر ولبنان وسوريا وفلسطين، وكانت برنامجًا وخطًّا عامًّا لجميع الأحزاب والتنظيمات السياسية الوطنية من يمينها إلى يسارها، من دعاة الأصولية الإسلامية إلى رجال الثورة الاشتراكية الشعبية.

وعلى وجه التدقيق أيضًا، وبكل صراحة، ليس العالم العربي مجموعة من الجزر النائية تحظى فجأة بمقعد في هيئة الأمم. وليست مصر مثلًا دولة محدثة ولدتها ظروف دبلوماسية طارئة. وليست الثقافة العربية تجمعًا هزليًا من المؤشرات السياحية ومظاهر التخلف ونهجات الضياع. وليس الإسلام، ولا المسيحية الشرقية، عقائد وقتية سطحية، مصطنعة في بيئاتنا العربية. وليست الدول العربية، حول الدولة المصرية، تجمعات من العسكر والمماليك المتخاصمين والمرتزقة الأجانب والمكاتب المتخلفة ـ وقد بدأ العالم يذكر يوم ٦ أكتوبر ١٩٧٣ بعد يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ أسماء صلاح الدين ومحمد علي وجمال عبد الناصر بين الطلائع المرموقة للتحرك السياسي العربي التاريخي والمعاصر.

ليس العرب، شعوبًا ودولاً، مجموعة «احتياطي البترول»، ولا هم مجال لتوظيف رؤوس الأموال السياحية، ولا هم مجموعة من المجتمعات الجرداء المتعطشة إلى غزو الغرب، على اختلاف أعلامه، بغية تحضير العرب وإحالتهم إلى جماعات بشرية عصرية محترمة.

إن تحرك العرب لا يمكن أن يهدف إلا إلى الجمع بين الثورة الوطنية التحريرية والثورة الاجتماعية الجذرية في سبيل تحقيق النهضة الحضارية للعالم العربي. وهذا بالضبط هو شأن الحضارات القديمة التي تُبعث إلى المعاصرة من خلال الثورات الواسعة في جيلنا، وعلى رأسها حضارة الصين الشقيقة، تواكبها اليابان وفيتنام والهند على اختلاف مسالكها.

ـ ٢ ـ

ـ ومادام الحديث عن النهضة، والنهضة الحضارية، هل يمكن المقارنة بين النهضة الحضارية العربية وبين عصر النهضة في أوروبا على وجه التحديد؟

● النهضة في أوروبا، من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر، جاءت تواكب عصر الاكتشافات البحرية، وتراكم المواد الأولية والخامات. بفضل تلك الاكتشافات في موانئ أوروبا ومخازنها، وامتزاج هذا التراكم بمجموعة من الاكتشافات التكنولوجية والعملية بعضها وارد من الشرق (الورق، الطباعة، المدفعية، البوصلة، إلخ)، وبعضها نابع من الغرب (الآلة البخارية على وجه التحديد). وقد ترتب على هذا الامتزاج في ظروف مناخية وجغرافية تمتاز بالاتزان والتنوع أن تكونت قطاعات اجتماعية سعت إلى ابتكار أساليب إنتاج جديدة متحررة من قيود النظام الإقطاعي تعمل على توحيد المجال الاقتصادي القومي لصالح وتحت سيطرة طبقة المدن، أي البورجوازية. وقد اقتضت هذه الحركة الاجتماعية الواسعة أن تعمل الطبقة الجديدة الصاعدة على تكوين إطارات سياسية وثقافية من نوع جديد، أي إطارات تكون قد تكونت على أساس فلسفة مختلفة ومناقضة لفلسفة إطارات الأنظمة الإقطاعية في أوروبا.

ومن هنا، بالضبط، كانت نشأة حركة التنوير في أوروبا، حركة إدخال العقلانية مكان الفكر الأسطوري، حركة نمو الفلسفات الواقعية والمادية في مقابل الفلسفات المثالية واللاهوتية. ومن هنا أيضًا كانت حركة الإبداع الفني التي مزجت بين أنوار بحرنا الأبيض المتوسط وثراء البيئات الثرية في شمالي ووسط أوروبا.

والذي يجب أن نلحظه هنا ونتمعن فيه بدقة إنما هو ظاهرة امتزاج تلك النهضة الحضارية الأوروبية مع نشأة الدول الوطنية المستقلة وصعودها إلى مكانة الصدارة في العالم خلال أربعة أجيال من الحروب والغزوات في أوروبا أولاً، ثم في المستعمرات وإمبراطورية بريطانيا العظمى، وأخيرًا في الإمبراطورية الأمريكية المعاصرة.

ومعنى هذا، بكل تدقيق: أن النهضة الأوروبية لم تكن نهضة إلا لكونها قوة سياسية واقعية جبارة، دون اقتصارها على الصعيد الثقافي أو الأدبي أو الفكري أو الفني. ولم يشهد العالم قبل ذلك إلا نهضات من هذا القبيل، أي نهضات ثقافية

امتزجت واقترنت بشكل عضوي جذري لا ينفصم بالقوة السياسية والحربية الفعالة. هكذا كان أمر مصر الفرعونية وبلاد الفرس. هكذا كان أمر إمبراطورية الإسكندر. وهكذا أيضًا كان أمر تشييد دولة الإسلام في عصرها الذهبي.

ليس هناك إذن، أو على الأقل لم يشهد العالم أبدًا، «نهضة» لم تقترن بقوة فعالة. أما الحركات الإبداعية في الأدب والثقافة والفكر والفن التي لا تصاحبها القوة الفعالة، فهي موجات إبداعية ثقافية على وجه التحديد، يمكن أن تندرج في إطار نهضة حضارية حقة، ولكنها لا تكون تلك النهضة الحضارية في حد ذاتها. إن المدرسة السوريالية مثلًا تمثل إبداعًا مهمًا وتشديدًا لذيذًا في عالم التصوير والشعر المعاصر. وكذا أشكال التجديد المعماري التكعيبي وغيره، التي واكبتها. وكذا حركات التجديد في النشر مثلًا، والإعلام، والإذاعة والتلفزيون. ولكنها كلها، وفي العالم الغربي في القرن العشرين، تمثل ظواهر مواكبة لحركة أفول نجم الهيمنة الغربية على مصائر العالم: أفلا يتصايح مثقفو الغرب بحق منادين بالتأزم الحضاري في كل مكان؟ القوة لا تزال موجودة، هذا صحيح. ولكنها ليست قوة فعالة، ليست قوة نامية، وإنما قوة للدفاع والحفاظ على مراكز ومكاسب وامتيازات الغرب على حساب شعوب الشرق.

على هذا الأساس نتبين واقعية تلك الظاهرة التي نطلق عليها النهضة الحضارية العربية المعاصرة. إن ثورات التحرر، وثورات التغيير الاجتماعي الجذري تمتزج هنا بقوة وعنف بتأجج ثقافي وفكري وفني عارم مازال يتحسس طريقه بين الأصولية والجديد، بين البذور والتطلعات، ويقترن كذلك ببناء قوة مادية فعالة تجمع بين الجيش العصري والسياسة البترولية والتحركات الشعبية الجماهيرية الواسعة، والتعامل وجهًا لوجه مع مراكز القوى في العالم المعاصر بغية الإفادة منها لحماية التحرر العربي.

وهذا تمامًا ما يتم في حركات النهضة الحضارية في قطاعات الشرق الأخرى التي ذكرناها (الصين، اليابان، فيتنام، إلخ). وهو يحدث في عالمنا العربي على شكل حركة ثورية وحدوية، تجميعية للطاقات والقوى مما يعجل ويعمق من إمكانات تحقيق النهضة الحضارية الفعلية.

وهكذا أصبح العرب حقيقة في لقاء مع القدر. لن تدوم الفرصة طويلًا إذ يتربص الاستعمار العالمي بقطاعاته المختلفة للتحرك والتدمير من الداخل. ولكن حساب الإيجابيات أعلى ـ بكثير ـ من قائمة السلبيات. والعالم العربي أيضًا، وهذا واقع يجب تمعنه، اختار لنفسه حليفًا رئيسيًا على صعيد الدول: تلك المجموعة من الدول التي تكون الجبهة العالمية للدول الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية، أي: أن التحرك العربي في مطلع نهضتنا الحضارية عرف قدر القوة الفعالة تمامًا، وحدد حليفه التاريخي بواقعية وذكاء، مما بدأ يجلب طاقات غير منظورة من قبل إلى صف العرب في معركتهم المصيرية التاريخية.

ـ ٣ ـ

ـ إذا كان الأمر كذلك فما الاحتياجات الملحة المطروحة أمام العرب، شعوبًا ودولاً من أجل تحقيق النهضة الحضارية؟

● يمكن عرض بعض النقاط على أساس ما سبق قوله:

أولًا: ضرب السراب الثقافي، أي القضاء على ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب كثير من المثقفين العرب والزاعم أن لا جودة إلا في الغرب، ولا تطور إلا ويسير في دروب الغرب، ولا ذوق إلا ويكون انعكاسًا لعادات وتقاليد الغرب، ولا عصرانية إلا على شكل مواكبة الظواهر الغربية.

وقد بلغ السراب الثقافي أقصى مداه بين نكسة ٥ يونيو ١٩٦٧ وعبور ٦ أكتوبر ١٩٧٣. وفي هذه الفترة بالذات، حرضت دول الغرب المهيمنة رجالاً يحملون أسماء عربية ليقنعوا الرأي العام العربي بالوهن والتخلف الذي لا مفر منه، اللهم إلا بالتنكر لخصوصيتهم التاريخية، وأصالتهم الحضارية الموضوعية ووجهتهم وهي وجهة النهضة الحضارية الحقة في عالم متقلب. ظهرت آلاف الدراسات والرسائل والكتب تتغنى بالأزمة، تسفه حركة التجديد والإبداع الصادرة من بين صفوف العرب أنفسهم، تحاول دفن إنجازات الثورات العربية المعاصرة باسم «الثورية» وباسم عدم محاكاتها لثورات الغرب ـ التي لم تحدث. كان هذا موقف المتياسرين العملاء من ثورة الضباط الأحرار في مصر وثورة التحرير الجزائرية، من ثورة اليمن الجنوبية والمقاومة

الفلسطينية، من العمل الدائب للربط بين القومية والاشتراكية في الفكر العربي المعاصر، ومن السياسة البترولية البارعة، من التحالف مع الاتحاد السوفيتي والتقرب من الصين الشعبية، من الانفتاح على الغرب ومصادقة أوروبا، من بعث الإسلام السياسي عالميًا وإقامة الجيوش العصرية الطليعية، من السد العالي والتصنيع الثقيل، من الإصلاحات الزراعية وموجة تشييد الجامعات، من تعبئة الكفاءات القومية وهجرة العقول ـ وأكاد أقول من إشراقة الشمس وغروبها على الأرض العربية.

كان مكتوبًا علينا الضياع ـ وما ضعنا. وكان مكتوبًا علينا الفشل ـ وانتصرنا. وكان مكتوبًا علينا الموت في خجل وعار ـ وكانت عودة الروح.

لقد آن الأوان لضرب وتفتيت دعاة السراب الثقافي وهم في الواقع عملاء حضاريون للغرب المهيمن بشعارات متنوعة وإن كان جوهرها واحدًا، ألا وهو أن مصر والعالم العربي قطعة من أوروبا والغرب، وذلك لعزلنا عن نهضة شعوب الشرق، ونحن في طليعتها، في تفاعل جدلي مع حضارة الغرب.

ثانيًا: توكيد وتعميق الحلف العضوي الجذري بين جماهير الشعب من ناحية والجيش الوطني من ناحية أخرى، هذا من جهة وتوكيد وتعميق الترابط العضوي الوثيق بين السياسة والثقافة من جهة أخرى.

إن النهضة الحضارية العربية المعاصرة بدأت تتحقق بالفعل بتلاقي إرادة الشعبي مع جيش الوطن. ومعنى هذا أن الأسلوب المتميز الذي اتخذته هذه النهضة بالفعل وبفضل الحصار المكثف للعدوان العنصري الاستعماري من حولنا، هو بالفعل الطريق الأوحد الذي يؤمن المسيرة كلها، إذ يضع قوة السلاح جنبًا إلى جانب مع قوة الإرادة الشعبية. إن أعداء العرب الحضاريين فرضوا عليهم فرضًا في الواقع أن ينهجوا النهج الوحيد القادر على تأمين نهضتهم، إذ ليس هناك من يدعو إلى عودة الجيش إلى ثكناته أو انصراف الشعب إلى ميادين الإنتاج وتولي «صفوة» من الأذكياء الأبرياء أمر مواجهة جبروت الاستعمار الحضاري والعدوان العنصري.

ثالثًا: إن الموقف متخلف إلى درجة بعيدة فيما يتعلق بعلاقة الثقافة بالسياسة. مازال القطاع الثقافي بوجه عام ضعيفًا من حيث فاعليته في مجال الحكم الوطني، إما لنفاذ السراب الثقافي بين صفوف قطاعات مهمة من المثقفين أو بالتفرقة المستمرة بين

أهل الكفاءة وأهل الثقة، أو لفرض وجوه هزيلة عقيمة منبوذة كأعلام مزينة للحياة الثقافية في بعض البلدان العربية، أو لضعف حركة النشر والتوزيع على الصعيدين المحلي والعربي.

ولعل من دواعي التفاؤل أن تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وضع الآن أمام جميع القطاعات المسؤولة ذلك التساؤل الحيوي ألا وهو: ما السبيل إلى الربط بين الفكر والعمل، بين الثقافة والسلطة، بين الوجدان والسلاح؟ وعندنا أن النهج الذي نهجه محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨) في إقامة أول دولة عصرية في الشرق عمومًا والعالمين العربي والإسلامي على وجه التخصيص، لهو النهج السليم القيم. ذلك أن محمد علي، بفضل رفاعة الطهطاوي باعث النهضة المصرية العربية، كون جهاز الدولة ـ أي قادة السلاح والأمن والإدارة والعدل والرأي ـ من صفوة أعضاء البعثات العلمية إلى أوروبا آنذاك. كان المبعوث يعود إلى الوطن بعد تخرجه فيقيم في قلعة القاهرة عدة شهور وكأنه سجين الدولة وضيفها وذلك حتى يفرغ من ترجمة عمل مهم في مجال تخصصه إلى العربية، فما أن يتم له ذلك حتى يعين ملازمًا ثانيًا بالرتبة العسكرية ويعين في إحدى وظائف الحكومة. ومعنى هذا أن جهاز الحكم في دولة محمد علي تكوَّن من صفوة المثقفين المصريين، مما جعل من مصر في سنوات قلائف آنذاك دولة في الصف الأول من العالم أجمع حتى انكسارها عام ١٨٤٠ ثم احتلالها عام ١٨٨٢.

الطريق واضح كل الوضح: يجب أن يتكون جهاز الحكم في دولنا العربية من أذكى وأصلب طلائع المثقفين الوطنيين المخلصين الأكفاء الذين يؤدون دور «المثقفين العضويين» على حد تعبير غرامشي، والذين بدونهم لا تستطيع نهضتنا أن تواصل تقدمها بالسرعة والفاعلية المنشودتين.

رابعًا: وجوب درس الربط بين القومية والاشتراكية. ومعنى هذا أن تكون نقطة البدء هي خصوصية شعوبنا العربية، وإسهام الفكر العربي القومي والاشتراكي والتركيز في المقام الأول على كل ما يدعم ويعمق هذا الاتجاه القومي الاشتراكي. ونحن نملك اليوم تراثًا غير قليل وعلى رأسه حياة وأعمال رفاعة الطهطاوي ومن جاء بعده في هذا الاتجاه.

وبديهي أن هناك كثيرًا من النقاط التي يجب دراستها بدقة ومن بينها: مضمون الفلسفة الاجتماعية القومية الاشتراكية، مسألة الموقف الفلسفي العام بين المثالية والمادية والواقعية، تقييم الدور الحضاري التاريخي للدين، إعادة الخلافات الأيديولوجية بين مختلف التيارات القومية والاشتراكية إلى أصول خصوصيتها الوطنية.

- ٤ -

هذه النهضة الحضارية، أهي نهضة مصر أم نهضة العالم العربي؟

الحق أن هذا التساؤل هو ذلك الذي نواجهه في مناسبات كثيرة حول العلاقة بين القومية المصرية والأمة العربية. وقد عالجنا هذا السؤال بشكل أساسي منذ عام ١٩٦٢ على أساس واضح، ألا وهو تقديم مفهوم الأمة ذات المستويين أو إن أردت دائرتي الوجود القومي. المستوى الأول هو مستوى القومية المحلية. فهناك مثلًا القومية المصرية الموجودة في المجتمع المصري المكثف عبر ٧ آلاف عام عبر تتالي الحضارات الفرعونية ثم القبطية ثم الإسلامية العربية، وهناك مستوى الأمة العربية بالمعنى القومي - الثقافي وهي التي تجمع في بوتقة واحدة جميع الشعوب والقوميات المحلية الموجودة في العالم العربي والناطقة بلغتها العربية.

وهذا الوضع نجده في ظروف موازية مع بعض الاختلاف. فهناك من ناحية الدول القومية الموحدة في ألمانيا وإيطاليا المعاصرتين، وقد توحدت الأقطار الألمانية والإيطالية حول قطبي بروسيا وبيدمونت برغم أن بروسيا وبيدمونت لم يكن لهما تاريخ قومي متميز عن بقية المقاطعات الألمانية والإيطالية. وهناك على مستوى آخر إنكلترا مثلًا في بوتقة مجموعة دول الكومنولث، وإسبانيا في مجموعة دول أمريكا اللاتينية الإسبانية، وقوميات الهند المختلفة في نطاق الاتحاد الهندي.

ومن الواضح أن الموقف فيما يتعلق بين مصر وبقية البلدان العربية يقع في منزلة بين هاتين المنزلتين. فإنه من الممكن أن نميز نهضة مصر من محمد علي إلى حزب الوفد إلى جمال عبد الناصر، ولكن هذا التمييز لا يعني أن هذه النهضة تحققت في انفصال عن النهضة العربية. والحق أن نهضة مصر المعاصرة جزء لا يتجزأ من النهضة العربية الشاملة وإن كانت متميزة وموازية لتلك النهضة. كما أن النهضة العربية المعاصرة

بمعناها الشامل لا يمكن فصلها عن نهضة مصر التي هي بمثابة بوتقة النهضة العربية العامة كلها.

وعلى هذا الأساس نتبين أن تدقيق النظر يؤكد وحدة المصير من خلال تنوع الوحدات المشاركة في ذلك المصير.

لقد حاولنا وضع بعض التساؤلات المتعلقة بالنهضة الحضارية العربية المعاصرة كما حولنا تقديم عدد من التوضيحات الأولية. بقي سؤال غاية في الخطورة ألا وهو ذلك الذي يتعلق بنوعية الإسهام الحضاري للنهضة العربية. ولسوف نتناول ذلك فيما بعد.

□ ○ □

لحظة «ريح الشرق» في صياغة المشروع الحضاري الجديد

هل يلتفت العرب والمسلمون إلى العالم؟ إلى العالم كما هو ـ لا عالم الماضي، سواء أكان ماضيهم، ماضينا، أم ماضي القوى الغازية المعادية؟ قد يبدو السؤال غريبًا، أو مبالغًا فيه بعض الشيء. ولكن منظر الساحة العربية خاصة في قلب دائرة الحضارة الإسلامية المعاصرة، يدفع المراقب، دعنا من المشارك، إلى ذهول وإحباط.

ـ ١ ـ

أقول هذا بمناسبة انسياق العرب والمسلمين ـ وبخاصة شعوب عالمنا العربي ـ إلى ترديد السؤال ـ للتساؤل: كيف نكون مثل الغرب؟ أين نحن من حضارة أوروبا وعنفوان أمريكا؟ حتى السؤال الساذج: كيف يمكن أن نقنع «الغير» ـ أي الغرب ـ بأننا على حسن النوايا وطهارة القلب، وكأننا نتمثل نمطه الرائد. الغريب هنا، أننا نتصور، أولاً، أننا والغرب نمثّل الكون كله ـ بينما ثلثا الإنسانيّة يعيشون في آسيا، ومن بينهم الغالبيّة العظمى من المسلمين، من تركيا إلى إندونسيا ـ بالإضافة إلى القارة الإفريقية وقطاعات مهمة من العالم المحيط. والغرابة أيضًا، في المقام الثاني تلك التي «تنشأ من تصوُّر» غالبيتنا، وخاصة الطلائع السياسيّة والفكرية، بأن الغرب هو القدوة، بينما يؤكد أعلام الثقافة الغربيّة أنفسهم ـ من شبنجلر إلى توينبي، حتَّى أنصار البنيويّة والتفكيكية وما بعد الحداثة والعدميّة ـ أنَّ الغرب دخل بخطى مهتزَّة إلى مرحلة الانحدار التدريجي بالنسبة لما كان عليه حتى بداية القرن العشرين، وهو قرن الحروب الإقليميّة والعالميّة الكبرى حتى مستوى إعمال السلاح الذرّي لإبادة مئات الآلاف من اللا ـ غربيّين عام ١٩٤٥، والملايين من الشعوب التَّواقة إلى تحررها في كوريا وفيتنام والجزائر وإفريقيا السوداء.

يتم هذا في الوقت الذي تتجّه فيه أمريكا الوسطى والجنوبيّة (أمريكا اللاتينيّة) من

المكسيك إلى أقاصي شيلي الجنوبيّة إلى التعامل مع آسيا، وبخاصة آسيا الشرقيّة، من سيبيريا حتّى إندونسيا حول الصين مركزًا، إدراكًا منها أنَّ صحوة هذا العالم تمثِّل جوهر نهضة الشرق في عصرنا، وكذا مستقبل صياغة حضارة العالم الجديد. إن جامعات أمريكا اللاتينيّة ومراكز البحث فيها، وكذا القطاع الأوسع من المثقَّفين والعلماء وروّاد الاقتصاد والتكنولوجيا يتعاملون اليوم في المقام الأول مع آسيا الشرقيّة، إلى حد بدأ يتعدَّى العلاقات التقليديّة بالولايات المتحدة ـ مما يجعلهم يتَّجهون تدريجيًّا وموضوعيًّا إلى طرح التساؤل الحضاري ـ بعبارات لم نألفها مثل: أمريكا اللاتينيّة وصحوة آسيا، دورة الأفكار في عالم الجنوب، دائرة المحيط الهادي بوتقة لبزوغ حضارة جديدة ـ جنبًا إلى جنب مع التساؤل عن الغرب والتفاعل معه.

وبما أن العالم كما هو موضوعيًّا، واقعيًّا، عمليًّا، لا يقتصر على الدائرة الإسلامية ـ الغربيّة، فإنَّه يصبح لزامًا علينا أن نتعامل مع هذا العالم الجديد بعقول صافية وإرادة صادقة، دون إهمال الدائرة التقليديّة التي مازالت مهيمنة. من هنا كان التساؤل عن عملية صياغة المشروعات الحضاريّة ـ الثقافيّة الجديدة في مختلف دوائر الشرق الحضاري وبخاصة في القارة الآسيوية ـ موضوعنا اليوم.

ـ ٢ ـ

هذه كلمات قلائل عن الصياغة التاريخية للمجتمعات والأمم الشرقيّة. لاحظ علماء الجغرافيا التاريخية أن أكبر الأنهار تخترق آلاف الكيلومترات من سواحل المحيط والبحار حتى أعماق القارات بين الصحاري والهضاب والجبال فتتيح للتجمعات البشرية القاطنة فيها إمكانيّة الزراعة بشرط أن يتمّ التحكُّم في مجرى الأنهار، وهو دور مراكز السلطة الاجتماعيّة، أي الدولة. أصبحت هذه المناطق الخصبة مقامًا للحضارات القديمة فاتحة التاريخ، كما هو الحال في حوض النيل ومنطقة ما بين النهرين وساحة الجانج الهندية وساحات الأنهار الصينيّة الكبرى وبخاصة النهر الأصفر ونهر يانج تسي كيانج. كانت هذه أرض الحضارات الفرعونية والفارسية والصينيّة ومعها ومن حولها ومن التقاطع معها ساحات الثقافات القديمة المتعاملة مع الدائرة الحضاريّة الرئيسيّة.

كان الأمر في أوروبا، ومازال، مغايرًا: ساحات محدودة تحيط بها البحار وتتمتّع بالأمطار للري الطبيعي، ممّا أجّل من ظهور وسطوة الدولة المركزية، وكذا ساعد على الاتّجاه إلى البحار فكانت الاكتشافات ومن بعدها موجات الاستعمار.

الصياغة التاريخيّة لمجتمعات الشرق الحضاري دفعت بالجماعة والجهد الجماعي إلى المقدّمة، على علاقة دائمة وتفاعل جدلي مركّب مع مراكز السلطة الاجتماعيّة. في هذا المناخ التاريخي ـ الجغرافي كان طبيعيًا أن تظهر منظومات من الأفكار والرؤى تعكس هذا التضامن المجتمعي ومركزه السلطة. كانت هذه تربة الديانات الكبرى: الديانات التوحيديّة الثلاث، وكلّها انبثق من الشرق ـ من سيناء ثم فلسطين وشبه الجزيرة العربي، وكذا الديانات الآسيويّة الأخرى، وبخاصة البوذيّة، هذا جنبًا إلى جنب مع منظومات فلسفيّة ـ حضارية قامت مقام الديانات في القارة الصينيّة الكونفوشيوسية خاصة، والتاوية، وكذا في اليابان وكوريا وڤيتنام.

ليس من الغريب، مادام الأمر كذلك، أن تستمر هذه الفكريّة والرؤى ـ الديانات والفلسفات الحضاريّة الكبرى، عبر الزمان، وكأنّ الزمان لا غلبة له إطار لصياغة الأركان التكوينية الثابتة لمعظم سكان المعمورة. والملاحظ أيضًا أن هذه الاستمراريّة الفكريّة والوجدانيّة تثير ثائرة دوائر مؤثرة في الغرب عبر التاريخ: من حروب الفرنجة (الحروب الصليبيّة) إلى فلسطين وأفغانستان، من اختراق وسحق القوى البشرية وابتزاز الثروات المعدنيّة فيما أصبح اليوم، عالم الجنوب، أي القارات الثلاث إفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا.

العدوانية ضد القارات الثلاث، وبخاصّة مجتمعات الشرق الحضاري، لم تنقطع منذ البداية، وبخاصّة منذ ظهور بدايات الطبقات البورجوازية في أوروبا حتى عصر هيمنة القطب الواحد التي نحياها، وقد بلغت عنفوانها في عملية سحق الأمم والدول تحقيقًا لمخطط الهيمنة العالمية: الصهيوني ـ الأمريكي.

كان من الطبيعي، إذن، أن تسعى مجتمعات الشرق الحضاري إلى تطوير منظومات الأفكار والرؤى الكبرى إلى عدد من الدوائر التكوينية المؤثرة في إقامة صرح نظم اجتماعية وسياسية كبرى تجمع بين استمراريّة الحضارات والثقافات التاريخيّة من ناحية وبين التعامل مع تحدّيات العصور الحديثة إلى حد التفوّق من ناحية أخرى.

كان هذا هو القسمة المميزة من هبات وثورات مجتمعات الشرق الحضاري في العصر الحديث والمعاصر منذ منتصف القرن الثامن عشر في مصر والصين، في اليابان والمغرب، من جنوب شرقي آسيا إلى آسيا الوسطى. الكل يسعى إلى الإبقاء على العروة الوثقى بين التراث الحضاري الحيّ ـ دون الطقوسيّات ـ من ناحية والفعاليّة المتميِّزة بل والطليعيّة، وبخاصة في الانتقال بخطى متعجِّلة من عمليّات تغير العالم حتى بدايات صياغة عالم جديد.

كان هذا، على وجه التحديد، جوًّا مناسبًا وتربة خصبة لظهور بدايات منظومة رؤى مستقبليّة بدأت تتخذ شكل المشروعات الحضارية ـ الثقافية الجديدة.

ـ ٣ ـ

يتساءل الشرق: لماذا الانحدار؟ وما مناهج النهضة؟ تساؤلات تجمع بين جميع دوائر الشرق الحضاري دون استثناء، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة من الحدة. الإيقاع أسرع بكثير في الحضارات القديمة وكذا في الدوائر الجيو ـ ثقافيّة العريقة في إطار هذه الحضارات، بينما يضعف بشكل ملحوظ في الدوائر المحدثة. ومن هنا كانت حدَّة التساؤل وسرعة إيقاع التحليل والإجابة أوَّل ما كانت في دائرتي الحضارة الصينيّة والإسلاميّة الأسيويّة ـ الإفريقيّة حول محورها المصري السنِّي وإيران الشيعة. وكذا لحقت بها ـ عمقًا وإيقاعًا ـ ثقافات كوريا واليابان وڤيتنام ثم ماليزيا والدائرتين البوذيّة والهندوسيّة.

كانت الإجابة عن الشطر الأول من التساؤل ـ لماذا الانحدار؟ ـ تركز في المقام الأول على الانكسار التاريخي ـ الحضاري تحت ضربات الاستعمار والإمپرياليّة القادمة من الغرب. كان العرب والمسلمون همزة الوصل بين يونان وروما من ناحية وأوروپا في عصورها السوداء من ناحية أخرى. ولولا نقل العلوم والمعارف والفلسفة، ولولا اقتباس أوروپا للتكنولوچيا العربيّة والإسلاميّة المتقدِّمة، من الطب إلى الفلك، لما كان لبوادر النهضة الأوروپية أن تتبدَّى بعد أجيال من الظلمات. وكذا الأمر بالنسبة لصدارة الصين في مجال العلوم والتكنولوچيا بالوجه الأعم حتى بداية القرن السادس عشر، كما أثبته كبير العلماء الموسوعية في القرن العشرين، أستاذنا الأجلّ چوزيف نيدهام. والحق أن طلائع التجار والحرفيين الأروپيين استطاعوا أن يركّزوا هذه

الترسانة القادمة من الشرق في موانيهم، وهي الّتي انطلقت منها قوافل الاكتشافات البحريّة واقتحام أمريكا الوسطى والجنوبيّة، ثمَّ إفريقيا وأخيرًا آسيا بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر.

وفي مواجهة هذا «الظلم التاريخي» اتّجهت مجتمعات حضارات الشرق إلى الالتفاف حول الأركان الثابتة والإمساك بكوكبة من المعاني والقيم الّتي وفّرت لها قدرًا واسعًا من الإمكانات والطاقات. كان الهدف، في الأساس، هو التعبئة الداخليّة لضمان قدر ممكن من القوّة، على الصمود والانطلاق. من هنا بدأت مسيرة صياغة مجموعة من المفاهيم والرؤى والمشروعات صاغت على مرّ الأجيال كوكبة المشروعات الحضاريّة للشرق منذ القرن الثامن عشر حتّى اليوم. التنوّع فيما بين هذه المشروعات قائم، حسب نسبة مختلف العوامل الّتي صاغت خصوصيّتها عبر التاريخ. ولكنما الساحة المشتركة - أي الجوهر - يكاد يكون واحدًا.

أولاً - أولوية الجماعة والروح الجماعيّة بدلاً من الفرد والفردانيّة. الثبات والاستمرار، وكذا الوثبة والإبداع لا سبيل إليها إلاّ بالتعبئة الواسعة، ومن هنا أولويّة معاني الحضارة والدين والثقافة والأمّة والقوميّة والوطن والأسرة في مواجهة ابتزاز الطاقة باسم أولويّة الفرد الّذي تصوّر مفكّرو العلمانيّة الأوروبية بين القرنين السادس والثامن عشر أنه سيّد أو مالك الكون، من حقّه وفي استطاعته أن يستولي على طيّبات الطبيعة وينتج منها كل ما يشاء من منتجات بلا حدود، ثمّ أن يستهلك من موارد الطبيعة وكذا منتجاتها بدون قيد أو شرط أي بدون حدود، وكذا أن يمارس المتعة دون رقيب ولا حدود.

كانت هذه هي الفلسفة السائدة في دول أوروبا الرأسمالية الحديثة منذ القرن الثامن عشر تحديدًا. وقد نجحت في تحقيق الكثير من الإنجازات، ولكنّما بثمن باهظ وعدوانيّة لا حدود لها، إذ أصبحت الحرب والقتال والاختراق والاستعباد والاستغلال سمات تاريخ استيلاء الرأسمالية الغربية على معظم العالم حتى بداية القرن العشرين، جوهر «فائض القيمة التاريخي».

وإذ بدت أولوية الجماعة والروح الجماعية، أي المنهج الجماعي communitarian approach في بداية الأمر نوعًا من الاتجاه المحافظ، فقد أدرك الجميع أنّ هذه الجماعيّة

نجحت في حماية معظم الجماعات المشرقيّة المستهدفة بادئ ذي بدء، إلى أن أتاحت لها معاني الامتياز في مجالات التنمية والإنتاج. أي أن الصمود بفضل الإمساك بالروح الجماعيّة تحول في القرن العشرين. وبخاصة منذ عام ١٩٤٥، إلى مفتاح الانطلاق الصاروخي في مجالات الإنتاج المختلفة الّتي كانت حتّى هذا الحين ملكًا للغرب وحده في الأساس. من هنا كانت قصة «النمور الآسيوية». من هنا كانت أعجوبة اليابان التي استطاعت في ربع قرن أن تنطلق من التدمير الناتج من الضرب بالقنابل الذريّة لكل من هيروشيما وناجازاكي وحريق طوكيو الكبير على أيدي القوات الأمريكيّة ليصبح ثاني أكبر قوة اقتصاديّة في العالم في السبعينيات من القرن العشرين. من هنا أيضًا كانت وثبة الصين، بقيادة الحزب الشيوعي الصيني حول الرئيس ماوتسي تونج، منذ ١٩٤٩ ـ وقد فاقت عمليّة التنميّة في نحو ربع المعمورة جميع المعدلات الّتي يعرفها تاريخ البشريّة حتى اليوم.

إنها الروح الجماعيّة، المنهج الجماعي وقد اتّخذ أشكالاً متعددة: التأليف الوفاقي Consensus في اليابان، «التناقض جوهر الوجود» (ماوتسي تونج) موحّدًا لظاهرتي yin and yang في الصين الكونفوشيوسية والتاوية، الأمّة في عالمنا الإسلامي، الإجماع الذي نادى به رئيس تانزانيا نيريري، شعارًا لإفريقيا ـ هكذا أقامت شعوب الشرق التلاقي الأوسع، في مواجهة منظومة الصراع ضد الاضطهاد والسيطرة حتّى حلم الهيمنة أحادية القطب التي بدأت تستنفر الغالبية العظمى من شعوبنا ودول العالم أجمع.

ثانيًا ـ التنمية الإنسانيّة والاجتماعيّة بدلاً من مجرّد التنميّة الاقتصاديّة. أي أن الهدف دومًا من عمليّة زيادة قدرات الفرد والمجتمع في مختلف مراحل التاريخ، وبخاصة التاريخ الحديث والمعاصر، يجب أن تكون تنمية شاملة تعنى بازدهار طاقات وقدرات الجماعات والأفراد ورفع مستوى علمهم ومعرفتهم وذوقهم الفني، وبذلك في قلب مجتمعات تعني بحقوق جميع أفرادها في الحياة الكريمة والعدالة في توزيع الأعباء والمنافع. التنمية إذن ليست عمليّة كميّة تعبرّ عن إحصاءات الإنتاج ومعدّلات الإنتاجيّة ومعدّلات صعود (وكذا هبوط) الأسواق الماليّة.

مرة أخرى يشهد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي المعاصر أن هذا المنهاج هو خير تأمين لإنسانيّة الإنسان وازدهار الساحة الأوسع من المجتمعات البشريّة - بدلاً من الأرقام القياسيّة لإنجازات رجال المال والمتلاعبين بالأسواق.

ثالثًا - السلام بين الشعوب على أن يكون سلامًا قائمًا على العدل والإنصاف، وليس مجرد «عملية» سلام تكرس موازين القوى والمظالم القائمة. السلام ليس هدفًا في حدّ ذاته، خاصة لو قاد إلى الاستسلام. إن نضال الشعوب التحرري وجهادها في سبيل الحفاظ على معاني حياتها الاجتماعية واستقلال أراضيها وكرامة شعوبها أمر مقدَّس. وكذا فإنَّ السعي إلى العدالة بين المجتمعات والشعوب تفسح المجال لنظام دولي يؤلِّف بين المصالح الواقعيّة المشروعة وكرامة الأمم والشعوب، بحيث تفيد جميع الأطراف من ثمار الإنتاج والتبادل والتعاون العملي للسيطرة على الظواهر الطبيعيّة والأمراض المدمِّرة. أي أن العدالة لا تقتصر منافعها على المجتمعات والشعوب المضطهدة أو الأقل نموًّا، بل إنهًا الضمان الوحيد لاستمرار تقدُّم المجتمعات الطليعيّة في جوٍّ من المقبوليّة والأمن.

رابعًا - السلطة المجتمعيّة تقدم على أساس مركز قويّ قادر على الحفاظ على السيادة واستقلالية القرار في تفاعل مثمر مع السواد الأعظم من الشعب على أن يتمّ ذلك في عصرنا على صورة جبهة وطنيّة ممتدة تجمع جميع القوى السياسية من ناحية، وكذا جميع المدارس الفكرية القومية - دون أدنى استثناء.

خامسًا - البعد الروحي على تنوع صوره: منظومة التراث والرؤى الحضاريّة، الدين، القيم الأخلاقيّة؛ أي البعد الذي يتعدى حياة الإنسان ونشاط المجتمعات ليتعامل مع الصيرورة ومقولة الزمان. وإن كانت الشعوب لا تحيا بالخبز وحده، وإن كانت في حاجة إلى مراجع فكريّة وقيميّة، فإنّها أيضًا لا تستطيع أن تدير ظهرها لما هو غائب، ويقيم. وعلى الرغم من حملة قطاع واسع من قوى وأعلام الفكر والعمل في المجتمعات الصناعيّة المتقدِّمة، وبخاصّة في الغرب، فإنّها لم تتمكّن من استبعاد تطلّع الإنسان إلى الأبعد. التساؤلات الفلسفيّة الكبرى مازالت حيّة في نفس الإنسان بل وإنّها ازدادت حدَّة بقدر ارتفاع مستوى التهديدات. تساؤلات «الفلسفة الأزلية» philosophia perennis: ما الحياة؟ ما الإنسان؟ ما العالم؟ ما الكون؟ ما المطلق؟

ما الله؟ ما العالم الآخر؟ من نحن؟ ولم نحن؟ وإلى أين؟ وأخيرًا ما الزمان؟ الإبهام يحاصر العقل والفكر التساؤلي. ومن هنا رأينا أنَّ مكانه بعد التعالي، بعد ساحة الحياة الروحيّة يزداد أهمية باضطراد، يواسي القلوب ويغذي الأفئدة ويتيح الرضا ـ مادام أن الإجابات العلميّة المحددة لم تردّ، بعد، ولعلها لن تردّ أبدًا.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنَّ هذا المستوى / العامل الروحي لحياة الإنسان والمجتمعات يتيح إقامة منظومات من القيم والمعايير الأخلاقيّة التي تهذِّب الحياة ولا تحاصرها ـ وتتيح فسحة للأمل وتستبعد الناحية البهيميّة في العلاقات بين الناس وتقف في وجه العدميّة، طريق العنف والدمار. ولذا فإنَّ البعد الروحي يواكب حياة الغالبيّة العظمى من المجتمعات والشعوب على تنوعها ـ وخاصة في مختلف دوائر الشرق الحضاري. وليس غريبًا أن تتجه قطاعات وتيّارات من العالم الغربي إلى نهج الإحياء الديني أو الجمع بين الإيمان والعمل (مثل لاهوت التحرير) وكلها خطوات على طريق ما يطلق عليه حوار الأديان، وعندنا أو جوهره هو تواكب الأديان وتلاقيها حول ساحة المعاملات الإنسانيّة المشتركة بعيدًا عن المواجهات اللاهوتيّة.

ـ ٤ ـ

هذه، إذن، هي الوجهة التي يجب علينا أن ندير قلوبنا وأنظارنا إليها في المقام الأول، بدلاً من حصر عقولنا وأفئدتنا في مجال التفاعل والصراع القائم منذ أجيال مع حضارة الغرب، ولا بهدف إهمالها، وهو أمر غير معقول ولا مفيد، وإنما من أجل دعم ما تصبو إليه الشعوب والمجتمعات العربيّة والإسلاميّة من نهضة صادقة واعية شاملة يدًا في يد مع القوى الرئيسيّة في الحضارات والثقافات الأخرى التي تعمل في عصرنا على صياغة عالم جديد.

ريح الشرق، إذن تنير الطريق، تستثير الهمم، تفتح ذراعيها لكل ما هو إيجابي وريادي على أساس ثابت عاقل متسامح من الأركان والتوجهات. أملنا، وكذا دعوتنا.

□ ○ □

العرب والشرق: مسألة المشروع الحضاري

التساؤل عن مستقبل العالم العربي ـ سواء أكانت الإشارة إليه بمصطلحات «الأمّة»، «الوطن»، «القوميّة» أو بالمصطلح الأعمّ «العرب» ـ مرهون بالإجابة عن تساؤلين، وهي الإجابة التي تتحكّم في كل تحرُّك واقعي فاعل في دائرتنا:

١ ـ مدى إدراك مختلف مكوّنات العالم العربي بأن عملية طرح فكرة صياغة المشروع العام ـ دعنا من المشروع الحضاري ـ مرهونة بتجمّع العناصر التكوينيّة الموضوعيّة الضروريّة، حول مركز صياغة القرار المستقبلي السيادي، وتمكينه من معاني الفعاليّة اللازمة في مرحلة تصاعد التهديدات والصراعات الدوليّة والإقليميّة. وهو الإدراك الذي لابد أن يوجد عند مختلف العناصر الفاعلة: الدول والشعوب، الحركات السياسيّة والمدارس الفكريّة، رجال الفكر ورجال السلاح، وفي الأعماق: روافد التراث الحيّ وقوى التطلُّع إلى الحداثة والمستقبل.

إنَّ هذا الشرط الأول يقتضي، في حدِّ ذاته، دراسة لأركان القوى الكامنة أو الفاعلة في مختلف وحدات العالم العربي، وفي المكوّنات الداخليّة العاملة في كل من هذه الوحدات، أي الدول الوطنيّة. وهو عمل يمتّ إلى التحليل السياسي المباشر، الذي لابدَّ من أن يفرد له ساحة من البحوث المستقلة ومن هنا رأينا أن نكتفي بالإشارة إلى أهمّيته وضروريّته بادئ ذي بدء.

٢ ـ مدى إدراك مختلف الوحدات التكوينيّة للعالم العربي، وبخاصة النخب الفكريّة والثقافية والسياسية والاقتصادية والإستراتيجية، بأن العالم يتكوّن من شيء مغاير تمامًا للصورة التقليديّة التي أورثنا إيّاها عصر الاستعمار والإمبرياليّة والهيمنة، أي صورة دائرة دول ومجتمعات الحضارة الغربية حول مركزها الأوروبي، ثم الأورو ـ أمريكي حاليًّا، المتحكِّم والمسيطر والمستغل لدائرة من الدول المستعمرة والتابعة والموالية من ناحية أخرى ـ ومنها العالم العربي منذ القرن السادس عشر.

أو، في كلمة: إن مقتضى الأمر إنما هو في إدراك أن العالم في مطلع القرن الواحد والعشرين الميلادي لو قبلنا بهذا التحديد الزمني (من المعلوم أن حضارة مصر الفرعونية، مثلًا تدخل الآن الألفية الثامنة من تاريخها)، نقول: إنه من الضروري أن يدرك العالم العربي أن هناك دوائر مغايرة استطاعت أن تحتفظ بمعاني الاستمرارية وبالتالي الفعالية بشكل مغاير لما شهدته الدائرة المركزية لهيمنة الحضارة الغربية، وبخاصة بين القرن السادس عشر والقرن العشرين. وفي قلب هذه الدوائر التي تأثرت بالمركز الأوروبي ثم الأورو ـ أمريكي الغربي إلى درجة أقل بكثير، واستطاعت أن تحافظ على تمسكها بمسار متخصص مغاير، تكمن مختلف المجتمعات القومية والدوائر الثقافية في آسيا، وبخاصة دائرة الحضارة الآسيوية الشرقية الكبرى ومركزها الصين. وهي الدائرة التي تشمل آسيا الشرقية وكذا آسيا الشمالية والجنوب شرقية، وبها ما يزيد على ٤٠٪ من البشرية، بالإضافة إلى أنها الآن تمثل قاعدة الوثبة الاقتصادية والتنموية والديموجرافية الأولى في العالم، إلى جانب محاور التأثير السياسي وتصاعد القوة التكنولوجية والإستراتيجية المتقدِّمة، مع تماسك المجتمعات في الداخل حول معاني الديانات والفلسفات الحضارية الكبرى: الإسلام، البوذيّة، الكونفوشيوسية، التاوية، ثم الهندوسية.

إن إدراك هذا «الآخر»، وهؤلاء «الآخرين»، يعني أن يخرج الفكر العربي من قالب التبعية، سواء بالتقليد أو رد الفعل، بالاندماج أو الرفض، إلى الساحة الأوسع، أي ساحة إدراك أن العالم متعدد الأقطاب والمراكز، وكذا المكونات الحضارية والثقافية والقومية. وكذا إدراك أن هذه التعددية تقدم بدائل كثيرة لمجرد التقليد أو التبعية ـ أي أنها تفتح المجال لوثبة حضارية كبرى لشعوبنا ودولنا العربية، لو أرادت واستطاعت ذلك.

ومن الواضح لدى الدارسين والمراقبين والعاملين بالشأن العام أن هذه الرؤية مازالت بعيدة عن الساحة الأوسع للفكر والعمل العربيين نتيجة لتراكم تأثير خمسة قرون من السيطرة الأجنبية، والنضال للتحرر من الهيمنة الخارجية الغربية أيضًا، مما جعل من وجود المراكز والأقطاب المغايرة للنمط التقليدي الغربي أمرًا «جديدًا» بدأ مع مشارف هذا القرن، واتخذ رمزًا له مؤتمر «باندونج» (إبريل ١٩٥٥)، حيث تأسست «منظمة تضامن شعوب آسيا وإفريقيا». وقد أدت فيه الصين والهند ومصر وإندونيسيا

وغانا دورًا مركزيًا حتى السنوات الأخيرة من القرن العشرين، عندما تصاعد فيها نداء أقلية من الرواد والدوائر الفاعلة في مجالي التفكير والعمل إلى ضرورة بل وحتمية إدراك أركان ومعاني وطاقات الشرق الحضاري ـ وهي الرسالة التي طرحناها منذ الستينيات تحت شعار «ريح الشرق»، في سياق شعار ثورة الصين التحريرية العظمى بعد «المسيرة الطويلة».

مقدمة مختصرة في أمر يطول عرضه هنا. ولكنها مقدمة لابد منها مدخلًا لتبين مدى إمكان تفاعل العالم العربي ـ الدول والشعوب ـ بنهضة الشرق المتمركزة حول آسيا في هذا العصر، وكذا المشاركة في المشروع الحضاري الكبير الذي بدأ يتشكل هناك إلى درجة جعلت منه البديل المطروح الآن أمام الإنسانية، على تنوع وحداتها وخصوصياتها، في مرحلة تصاعد هيمنة القطب الواحد من ناحية، وهي الهيمنة المصاحبة لتأزم هيمنة الغرب السياسية، وتصاعد التساؤل النقدي حول معاني هذه الحضارة في مرحلة فقدان «المبادرة التاريخية»، من ناحية أخرى.

* أولًا: اللحظة التاريخية للتساؤل الحضاري:

١ ـ تمثّل اللحظة التاريخية التي يمرّ بها المجتمع الدولي («العالم»، «الإنسانية» . . . إلخ) على وجه التحديد والتخصيص مرحلة الانتقال من تغيير العالم ـ من منظور ميزان القوى السياسية والإستراتيجية التقليدي ـ من ١٩٤٩ إلى ١٩٧٣ ثم من ١٩٨٩ إلى ١٩٩١، إلى مرحلة صياغة عالم جديد من الأبعاد والمجالات كافة، وذلك لأول مرة منذ ١٤٩٢ علامة أفول نجم الشرق (من الأندلس إلى إمبراطورية المينج الصينية في القرن السادس عشر) وصعود أوروبا ثم الغرب إلى مكانة الهيمنة المركزية عبر تواكب الاكتشافات البحرية وتراكم فائض القيمة التاريخي بين أيدي مراكز الرأسمالية والدول البورجوازية الصاعدة. وقد ترتب على هذه القاعدة البنيوية الهائلة توافر معاني البحث والتنقيب التي كانت ركيزة الثورات العلمية والصناعية والسياسية من عصر النهضة الأوروبية حتى الليبرالية والاشتراكية عبر عصر التنوير والتجميع المعرفي.

٢ ـ وقد عبرت هذه الطفرة التاريخية عن جوهرها في مجموعة من الرسائل الفكرية والقيم والطموحات منها تكوّن المشروع الحضاري الأوروبي في قلب الغرب

الحضاري («العالم المتحضر»، «الحضارة الغربية») وجوهره أن الإنسان مالك الطبيعة، بل وصانعها. وبالتالي يحق له أن يستعمل الطبيعة دون قيد أو شرط حسبما تتأتى له من إمكانات لفهم أسرارها واكتشاف إمكاناتها وذلك في عملية لاستخلاص وإنتاج احتياجاته دون قيد أو شرط، كان من شأنها أن تمكنه من الاستهلاك بدون حدود، وكذا ممارسة أنواع الاستمتاع كافة بدون قيود.

أداة التنقيب في هذه العملية الهائلة هي العقل والعلم وتطبيقاته التكنولوچية. مساحة المشروع هي العالم أجمع بكل ما يحويه من قارات ومحيطات وآفاق.

٣ ـ بدأ التساؤل في قلب المشروع الحضاري الغربي:

ما هي، ترى، مرجعية المشروع ككل، ثم مرجعية كل من مكوناته؟

قال فريق بأنه التراث، إنه إرث الحضارة اليونانية ـ الرومانية، ومن بعده تعاليم المسيحية الكاثوليكية ثم البروتستانتية بعد أن ابتعدت الكنائس الأرثوذكسية عن دائرة الفعالية التاريخية الفكرية بنسب متفاوتة. وقد اعترض مفكرو عصر الثورات على وطأة التراث، أيا كانت تسميته، مادام أنه يمثل أولوية الماضي على الحاضر الجديد، عبء الماضي على الواقع الآني والمستقبل المنتظر.

ثم كان التساؤل عن المغزى والغاية، أو على وجه أدق التساؤل عن صورة تحقيق المشروع العام في المجتمعات الغربية:

هل تمنح الأولوية، ترى، إلى إطلاق العنان للفرد والصراع من أجل التفوّق على الصورة التي تحققت بنجاح هائل في الرأسمالية المظفرة ومختلف الأشكال التنظيمية المترتبة عليها من الليبرالية إلى الدكتاتورية الفاشية، من صراع القوميات إلى الاستعمار والإمبريالية؟ أوليس هذا التوجه هو الأقرب إلى روح المشروع الحضاري الغربي الذي يطلق العنان للصراع من أجل التفوق والسيطرة والهيمنة في المجالات كافة؟ أم أنه من الواقعية وكذا السعي إلى العدالة أن يأخذ إنجاز المشروع في الحسبان أن الجماعة هي النمط الأساسي للوجود الإنساني، في قلبها ينمو الفرد ويترعرع وتتمايز الجماعات الاقتصادية والطبقية والفكرية في قوالب ودوائر القوميات والثقافات والحضارات؟ إن كان الأمر على هذا النحو، كان لزامًا على المشروع الحضاري الغربي أن يتجه وجهة الاشتراكية وأن يسعى إلى إعلاء مقام القيم الأخلاقية والروحية.

٤ ـ ارتفع مستوى حدة التناقضات بين المكونات المختلفة للعالم في مرحلة هيمنة المشروع الحضاري الغربي إلى درجة الصدامات الحربية العالمية والتهديد بالموت النووي، بينما أخذت حركات تحرر شعوب وأمم القارات الثلاث الهامشية، وبخاصة شعوب الشرق الحضاري تحاصر مراكز الهيمنة وتؤكد شخصياتها المتمايزة وتظهر إصرارها على المشاركة الفاعلة في حركة التاريخ، مما زلزل نظام العالم وفتح مجالاً واسعًا للتجديد حول محاور غير مرتقبة.

٥ ـ توالت التنبؤات بأزمة الحضارة الغربية منذ مطلع هذا القرن، وتعالت تدريجيًا وراحت تتأرجح بين الإصرار والتساؤل حسب ظروف تطور علاقات القوى في العالم المعاصر.

وعندنا أن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الكبرى (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) بدأت تشهد تبدّلاً في أوضاع المجتمع الدولي («العالم»، «البشرية»، «تاريخ الإنسانية») منه تتشكل خصوصية تغيير العالم في عصرنا واتجاهه إلى صياغة عالم جديد حول محورين:

أ) انتقال مركز الثقل تدريجيًا من حضارة الغرب إلى الشرق الحضاري، وبخاصة دائرة آسيا الشرقية في علاقتها بجنوب وجنوب شرقي آسيا، وهي التي بدأت تطرح التساؤلات والتحديات والبدائل ـ أي مجموعة العناصر الفاعلة التي تصوغ المبادرة التاريخية في كل عصر من عصور حضارة الإنسانية ـ هذا مع احتفاظ الغرب، وبخاصة مركز الهيمنة الأمريكي الأوحد منذ ١٩٩١ ـ بالتفوق الإستراتيجي والاقتصادي ـ التكنولوجي. وأيًا كانت التحليلات المتباينة، فإنه من الواضح أن العالم الجديد الذي بدأ يتشكل حولنا يتجه إلى نمط تعدد الأقطاب والمراكز دون نظام المركز الغربي المهيمن الأوحد، سواء في صورة صراعاته التقليدية أو الهيمنة الأحادية الحالية.

ب) انتقال مركز الثقل ـ التساؤل والفعالية ـ في حياة المجتمعات البشرية من هيمنة الاقتصاد والتكنولوجيا إلى المكوّن السياسي («عودة القومية») وخصوصًا إلى بروز البعد الروحي ـ من الفلسفة إلى الدين والتصوف ـ في المقام الأول.

ومعنى ذلك: أن خصوصية اللحظة التاريخية التي نحياها والتي سوف يتشكل فيها العالم الجديد تكمن في التساؤل الحضاري، يطرحه جميع المشاركين الفاعلين في الساحة العالمية، وعلى وجه التخصيص، دون الحصر، أركان الشرق الحضاري.

من هنا كان البحث بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ عبر مرحلة حربي الخليج منذ ١٩٧٦ ـ ١٩٨٦ (خاصة في إطار «جامعة الأمم المتحدة») حول هذا التوجه الجديد.

من هنا كان مشروعنا اليوم الذي يود أن يعنى بدوائر الشرق الحضاري على وجه التخصيص لا الحصر.

* **ثانيًا: مكوِّنات المشروع الحضاري:**

٦ ـ انتقلت فكرة «المشروع» في العصر الحديث عبر مراحل ثلاث:

(أ) المشروع الاجتماعي أولاً، وهو الذي يعنى بنوعية وتركيب المجتمع القائم على أساس سيادة نمط اقتصادي محدد. وهو المشروع السائد خصوصًا منذ القرن الثامن عشر في الغرب، بعد انتصار البورجوازية على النظم الاقتصادية السابقة عبر عصر الثورات. وقد استمرت فكرة المشروع الاجتماعي حتى يومنا هذا من خلال تقديم أنماط الليبرالية والاشتراكية على تنوعها بوصفها النوع الرئيسي لتحقق فكرة المشروع ـ أي مشروع ـ في المجتمعات الإنسانية.

وبرغم هذا، وفي تشابك مع هذه المشروعات الاجتماعية، ظهرت تدريجيًا أنواع أخرى من المشروعات.

(ب) كان أولها ـ وأهمها ـ المشروع القومي منذ بداية القرن التاسع عشر، حيث أكدت فيه الدول القومية المختلفة توجهاتها المتباينة تبريرًا للصراعات والحروب، وكأن الخصوصية القومية تمثل بديلًا شاملًا لتناقض المصالح الاقتصادية والسياسية والفكرية ـ وهي من مكونات المشروع الاجتماعي بالمعنى الأوسع إذ إنه يشمل مجموعة العناصر التكوينية لوجود وتطور المجتمعات البشرية كافة عبر التاريخ. وقد بلغت سيطرة المشروع القومي أوجها بعد الحروب الضارية التي مزقت أوروبا خاصة، إذ إنه كان من واجب الدولة أو الدولة المنهزمة أن تبحث عن أسباب ضعفها في الأعماق بغية التغلب عليها بواسطة مشروع قومي جديد يعيد توازن أمم المنطقة المركزية إلى نصابه (فترات تاريخ أوروبا ما بعد ١٨١٥ و١٨٧٠ و١٩١٩ و١٩٤٥).

(ج) إلى أن تبدت أزمة المشروعات الاجتماعية والقومية في جو ساده مزيج من الإحباط التاريخي وفقدان الأمل في التقدم اللامتناهي من ناحية، وكذا النفور من استقطاب السلطان والتفرد بالقرار من ناحية أخرى.

بدأ البحث يتجه إلى الجذور المُغَيّبة: ما هي؟ كيف ظلت مغمورة وكأنها غير مرئية؟ من أين تباين الأجواء وكذا النتائج الموضوعية؟ هل لـ «عمق المجال التاريخي» من أثر تكويني متميّز في صياغة الخصوصيات وبالتالي في تفسير ممكنات التحول والتطور والتقدم؟ وفي كلمة: هل هناك بُعد يتعدى مستوى التحليل الاجتماعي والسياسي؟

برز هذا الجو التساؤلي في مواكبة بروز القسمات المميزة لتغير العالم صوب صياغة عالم جديد، وعلى وجه التخصيص طفرة الشرق الحضاري غير المرتقبة، حسب كل المعايير الكمية الموضوعية المعمول بها حتى سنوات قريبة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.

من هنا، بدأت مرحلة التوجه إلى التساؤل الحضاري، وفي قلبه فكرة المشروع الحضاري: صياغته التاريخية، عناصره التكوينية، كيفية الإفادة من ممكناته وإيجابياته لصياغة تاريخ جديد ـ للتقدم بالإنسانية إلى مستوى أكثر إنسانية.

٧ ـ إن تحليل مضمون المشروع الحضاري سوف يتركز حول العناصر التكوينية ـ الأعمدة، المحاور ـ للخصوصيّة:

(أ) تمكين الحياة الاجتماعية من التحقق والثبات: أي مستوى إنتاج حاجيات الحياة المادية وتوزيعها وتجديد مواردها ـ مستوى الاقتصاد.

(ب) استمرارية حياة المجتمعات البشرية عبر الأجيال المتعاقبة: أي مستوى الحياة الأسرية، والعلاقات العاطفية والجنسية أساسًا لتناسل الأجيال البشرية.

(ج) تحقيق حد معقول من النظام المجتمعي والسياسي يحقق حدًا أدنى من الأمن والسلام داخل المجتمع وخارجه: أي تحقق مستوى كاف من المعقولية السياسية بواسطة إقامة مركز للسلطة المجتمعية يتخذ عادة شكل الدولة.

(د) علاقة الإنسان في دائرته الاجتماعية («المجتمع») بالزمان: أساس الفلسفة الأولى وبخاصة ما بعد الطبيعة وعلم المعرفة، وما ترتب عليها من علم الأخلاق، ثم بعد هذا وذلك بعث التساؤل الكوني الهائل، مصدرًا للدين والإيمانية منذ فجر الإنسانية.

٨ ـ إن دراسة العلاقة المتبادلة بين كل من هذه العناصر (الأعمدة، المحاور) التكوينية بعضها بالبعض الآخر عبر مسار التاريخ وفي إطارها الجغرافي الموضوعي

الأيكولوجي ـ الجيوسياسي، تفتح الباب أمام فهم أكثر إرهافًا للفوارق النوعية وكذا التوجهات المغايرة لمختلف المشروعات خلال المراحل التاريخية المختلفة.

ولعل تراكم نتاج العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا ضراوة التحديات وتوافر الإمكانات المستحدثة، في عصرنا يجعلان من الممكن القيام بفهم مغزى المشروع الحضاري وقيمته في تطوير حياة الإنسان على تنوع مجتمعاته وظروفه ـ وهذا لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني ـ وترشيد العمل الاجتماعي، سمة عصرنا الفاتح عبر الأزمات.

* **ثالثًا: بـوادر الإبـداع:**

أين تكمن منابع الجديد ـ «الإبداع الحضاري» إن جاز التعبير ـ في شرقنا الحضاري اليوم؟ التساؤل يعم العالم بدوائره كافة، ولكن البحث ينحصر هنا في دائرة ـ دوائر ـ الشرق الحضاري من باب التخصيص وكذا نظرًا للمكانة الجديدة والدور المتصاعد للشرق الحضاري في مرحلة الإعداد لصياغة العالم الجديد.

وسوف يكون من المفيد إقامة جسور مع المبادرات القائمة في دوائر الحضارة الغربية وكذا أمريكا اللاتينية بغية المقارنة والتكامل.

٩ ـ دائرة الحضارة الصينية أولاً حول الصين، وهي الدائرة التي يشير إليها بعض الخبراء بتسمية «الكونفوشيوسية». تتكوّن في الأساس من: الصين والأقاليم الصينية المحيطة (تايوان، هونج كونج، المهجر الصيني في شرقي آسيا والمحيط الهادي)، اليابان، كوريا، وبعض الامتدادات في شمال شرقي آسيا (منغوليا جزئيًا) ووسطها (وبخاصة بعد بدء الهجرة المتزايدة من الصين إلى آسيا الوسطى) حول محاور طريق الحرير التاريخي.

تقدم هذه الدائرة الحضارية الكبرى شكلًا متطورًا من المشروع الحضاري ذا مكونات أربع:

(أ) أولوية الجماعة (الأسرة، الأمة، الدولة) بالنسبة للفرد، ومن ثم الروح الجماعية بالنسبة للروح الفردية، مما يتيح ساحة فسيحة للتضامن والقوة والاستمرارية المجتمعية ـ القومية من ناحية، وكذا يضمن لجميع الأفراد الإفادة من طاقات أكثر ثراء وفعالية تمثل إرثه الحي من حصيلة الجماعة من ناحية أخرى.

(ب) التنمية بمفهومها الإنساني والاجتماعي الشامل، دون الاقتصار على البعد الاقتصادي وحده.

(ج) السلام على أساس العدالة واحترام الخصوصية الثقافية والسيادة السياسية على مستوى المجتمع الدولي، مما يتعدى مفهوم اللا ـ حرب وكذا يرفض الهيمنة.

(د) التمسك بالبعد الروحي حيث الفلسفة تقوم مقام الدين في مناطق أخرى ـ في تشابك مع البوذية في قطاع مهم من هذه الدائرة ـ مع التأكيد على أولوية سلّم القيم الأخلاقية، مرة أخرى حول محور التضامن والجماعة، أساسًا للعملية المجتمعية والحياة الخاصة والعامة في المجالات كافة.

تواكبت هذه المكونات عبر الأجيال، فكان نتاجها في عصرنا:

١) فكرة (أو أسلوب) الوفاق الوئامي Consensus جوهرًا للحياة والمعاملات بدلاً من فكرة التعاقد الصوري، وتأكيدًا لأن الجوهر والباطن أكثر أهمية من الشكل والظاهر. وهي الفكرة التي تمثل إسهام اليابان الرئيسي في صياغة المشروع الحضاري الجديد.

٢) فكرة الجمع بين البعد الروحي وإنجاز المخطط الجماعي في مستواه الأكثر تقدمًا كما تعبر عنه الصين في شعار الحضارة الاشتراكية الروحية الجديدة.

١٠ ـ **دائرة حضارتنا الإسلامية الآسيوية الإفريقية حول الأمة العربية وإيران،** وامتداداتها إلى القارات الأخرى في عصرنا. **جمعت في ثناياها ثمار الحضارت السابقة** على الدعوة، وبخاصة **حضارات مصر الفرعونية** في امتدادها القبطي، وفارس أو الحضارة الفارسية، وكذا معطيات الثقافات المتنوعة في آسيا الغربية (تركيا، عالم ما بين النهرين، الشام، فلسطين، المغرب) ومنجزات الإمبراطوريات المغولية في آسيا الوسطى والجنوبية وكذا ثقافة المجتمعات الماليزية (الملاوية) في جنوب شرقي آسيا ثم الإفريقية، خصوصًا في إفريقيا الشرقية والغربية بين المحيطين الهندي والأطلسي.

جمعت الحضارة الإسلامية بين جميع المعارف التي قدمتها الحضارات السابقة عليها، وبين طابعها المميّز، ألا وهو التوحيد المطلق.

قدمت حضارتنا الإسلامية المعاصرة مجموعة من العناصر التكوينية لتطوير مشروع حضاري جديد وبخاصة:

أ) فكرة الأصولية بمعنى التمسك بالجذور والجمع بينها وبين معاني ومقتضيات: التطور العصري، في تواكب مع التوكيد على استمرارية وإعمال حيوية الخصوصية الحضارية والثقافية ـ القومية. من هنا كانت الأصولية على نقيض التوجه السلفي الذي يقتصر على تأكيد أفكار ومنجزات الماضي.

ب) فكرة الخصوصية، وقد نبعت من قلب الحركات الوطنية التحريرية في منطقتنا واستشعارها ضرورة التمايز عن الحضارات والثقافات الغربية المحيطة من ناحية، وكذا التعمق في فهم أركان الرصيد التاريخي الحي وإمكاناته الآنية والمستقبلية.

١١ ـ دائرة الحضارات في آسيا الجنوبية والجنوب شرقية:

أ) الهندوسية التي تمتاز بما أطلق عليه «منطقة الثقافات المتعددة» الذي يؤكد أيضًا على تحقيق الوئام ولو باستعمال القوى الضاغطة، وكذا تجدد الحياة في مراحل مختلفة وبصور مغايرة.

ب) البوذية المواكبة لفلسفات الصين الكبرى ـ الكونفوشيوسية، التاوية خاصة وامتدادها إلى ڤيتنام وجنوب شرقي آسيا، والممتزجة كذلك مع الإسلام في جنوب شرقي آسيا (إندونيسيا، ماليزيا). خاصية الإسهام هنا تكمن في تعبئة الإمكانات والطاقات الكامنة بواسطة التأمل والتركيز الإرادي ـ مما يقدم صورة فريدة للجمع بين الاستقرار والسلام من ناحية، والاستعداد الخارق للانطلاق عند القرار من ناحية أخرى.

١٢ ـ الامتداد الإفريقي، في عصر صحوة إفريقيا عبر تناقضات هائلة. سوف يتجه البحث هنا عن جوهر فكرة «الإجماع» القائمة على أساس الشورى، والتي تقدم نمطًا ثريا للديموقراطية في الأعماق.

وكذا فإن إفريقيا منطقة خصبة للوجود الإسلامي بحيث تدخل في صلب دائرة الحضارة الإسلامية، حسبما عرضنا له آنفًا.

١٣ ـ رافد الحضارتين الإسلامية (العربية الإيرانية) والإفريقية إلى أمريكا الشمالية، ثم وعلى وجه التخصيص الوسطى والجنوبية عبر أجيال الامتزاج العنصري والعرقي منذ اكتشاف «أمريكا» وما تلاه من صدام مع الأمم الهندية في أمريكا الوسطى والجنوبية، وكذا نقل ملايين الإفريقيين إلى شمالي القارة خاصة.

١٤ ـ ولا شك في أن تشابك حضارات الشرق بالحضارة الغربية في إطار حوض البحر الأبيض المتوسط يقدم إسهامات غير مألوفة من بناء الجسور ومحاولة تقديم صيغ تركيبية جديدة. ولكن هذا الباب يخص حقيقة دائرة تمازج الحضارات أو جدليتها، وإنما الإشارة إليه هنا من باب المدخل إلى التنبه بما يدور الآن من عملية تجديد هائلة في الحضارة الغربية بعد تأزم الاشتراكية من ناحية، وكذا نفور قطاعات متزايدة من المجتمعات الغربية من الفكر القومي المصاحب لانتشار قيم السوق في عصر يقال له عصر الكوكبية والقرية العالمية الواحدة.

صحوة الغرب تأتي هذه المرة من تواكب ظاهرتين:

أ) **تجديد المسيحية**، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية في الغرب، مما ترتب عليه صحوة مسيحية واسعة النطاق تسعى إلى بعث القيم الروحية خاصة في تمازج متزايد مع الدعوة لتحقيق العدالة الاجتماعية ـ وذلك من أوروبا حتى لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وكذا صحوة الأرثوذكسية في روسيا وأوروبا الشرقية وامتدادها إلى المسيحية الشرقية في بلادنا.

ب) **تطوير الاشتراكية** من مفهوم الصراع الطبقي إلى رحاب الجبهة الوطنية المتحدة بواسطة إنجاز المهادنة التاريخية بين المسيحية من ناحية والديموقراطية الاشتراكية من ناحية أخرى بوصفهما المدرستين التكوينيتين الرئيسيتين للفكر والعمل في حضارة الغرب. وهنا يجب التنبه إلى أن هذا التلاقي يتم في الأساس في قالب الوطنية والقومية مما يساعد على بناء الجسور بين حضارات الشرق والغرب تجاه مستقبل المشروع الحضاري متعدد الوجوه لصياغة العالم الجديد.

*** رابعًا: نمو «حضارة إنسانية روحية عادلة»:**

١٥ ـ تصب مجموعة العوامل والعناصر والتوجهات المذكورة أعلاه في ساحة التساؤل عن ماهية المشروع الحضاري الجديد الذي تقدمه صحوة شعوب ومجتمعات الشرق المعاصر إلى الساحة، ساحة صياغة العالم الجديد، متخذة شكل كونها عناصر تكوينية لذلك المشروع وروافد إثراء متزايدة الخصوبة ـ وذلك في جو تسوده معاني العدمية والهيمنة وخضوع الشروع والخيال والإرادة لضغوط المعلوماتية المحاصرة باسم التحديث والكوكبة.

من هذا كله يتضح معالم المشروع الممكن المتصاعد الذي يحق للشرق أن يقدمه بعنوان: «حضارة إنسانية روحية عادلة» إلى شعوب ومجتمعات ودول وثقافات وحضارات العالم المشاركة في صياغة عالم جديد.

وعندنا أن تحقيق دراسة هذا المشروع يمكن أن تتحقق عبر محورين:

١٦ ـ المحور الأول بطبيعة الأمر يعنى بدراسة مجموعة الأفكار الاتجاهية التي تختص بمفهوم المشروع الحضاري في كل من دوائر الشرق الحضاري.

إن هذه الأفكار الاتجاهية تشمل عدة نوعيات:

أ) المشروعات المتكاملة أولاً.

ب) المشروعات الاجتماعية والقومية على تنوعها في إطار كل دائرة حضارية بغية استخلاص العناصر الحضارية التي تشتمل عليها، للإفادة منها في المشروعات الحضارية الأولية الشاملة، أو المزمعة.

ج) عدد من الاجتهادات الإبداعية البارزة تضيء الصياغة العامة من زوايا جديدة غير مألوفة أو شائكة.

١٧ ـ المحور الثاني الممكن، ولا نقول الواجب في هذه المرحلة، يختص بعدد من الدراسات البِيْنِيّة يمكن أن تواكب البحوث الرئيسية أعلاه، ومنها على سبيل المثال:

أ) العصرية والمعاصرة.

ب) الخصوصية والعالمية.

ج) النقل والإبداع الذاتي.

د) حقوق الإنسان، حقوق الشعوب.

أين شعوب العالم العربي من هذا كله؟

إن كان «الزمان لا يعود» حسب مقولة فلسفاتنا في العصر الذهبي، فكذا يجب إدراك «أن الزمان لا ينتظر (يتوقف) حتى يلحق به أي إنسان»، حسب ما يأتينا من اليابان.

وأخيرًا، وليس آخرًا، فإن كان «التناقض هو جوهر الوجود» كما علّمتنا ثورة الصين الكبرى من التحرر إلى النهضة الحضارية، على ضوء مقولة كارل ماركس رائد الفلسفة الاشتراكية منذ منتصف القرن التاسع عشر، «فقد اكتفى الفلاسفة حتى الآن بتفسير العالم، وقد أصبح لزامًا علينا أن نغيّر العالم»، علينا أن نهتدي، دومًا، بقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾.

الرؤية ـ أو التبعية.

المشروع ـ أو التغييب.

العمل إذن: لفتح المستقبل.

□ ○ □

الخصوصية والأصالة

ـ ١ ـ

على رأس القضايا التي يواجهها الفكر والمفكر العربي إذ يتعرض لقضية النهضة بوجه عام، والنهضة الحضارية بوجه خاص، ذلك التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي الـ «أصالة» والـ «عصرية». ومرد ذلك إلى أن الفكر والمفكر العربي الذي يعي ذلك الفكر ويعبر عنه ويطوره إنما يتحرك في إطار الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث، وبالتالي لا يملك أن يخرج عليه مادام أنه قابل للمفاهيم والنظريات والمناهج المكونة لذلك الفكر الحديث. وفي هذا يكمن الخطر كل الخطر.

إن الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث يتكون من مجموعة من المفاهيم والنظريات والمناهج التي وجدت صورتها الحالية في الغرب ـ في أوروبا أولاً ثم في أمريكا الشمالية بعد حين، في الفترة التي تتراوح بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين. وهذه الفترة بالتدقيق إنما هي مرحلة صعود الغرب الأوروبي إلى مكانة الهيمنة على مصائر ومفاتيح العالم، بعد بداية الاكتشافات البحرية الكبرى، وتكون البورجوازيات التجارية الوطنية في أوروبا وتكون الفلسفة الإنسانية، العقلانية، الليبرالية، العلمية، على اختلاف مدارسها في أوروبا. ومعنى هذا أن ما نطلق عليه الفكر الاجتماعي الفلسفي لم يتكون نتيجة للدراسة المقارنة للمجتمعات القومية والمناطق الثقافية والبيئات الحضارية المختلفة التي يتكون منها العالم، تلك الدراسة التي وحدها يمكن أن تكون أرضية صالحة لإقامة الأحكام والتحليلات والقضايا النظرية العامة ـ وإنما يمثل كما بينا مرارًا وتكرارًا بالتفصيل، الرصيد الفكري المرحلي لمرحلة هيمنة الغرب، وهو بالتالي يمكن عَدُّه على أحسن الفروض مجموعة من القضايا والأفكار السابقة على المرحلة العلمية والتي يمكن أن تستعمل بوصفها افتراضات علمية فقط لا غير.

ومن بين هذه الافتراضات أن عملية التطور الاجتماعي ليس فقط عملية لا نهائية وإنما هي أيضًا عملية تتكون في الأساس من إرجاع جميع المجتمعات القومية والمناطق الثقافية والبيئات الحضارية بالقوة ـ القوة السياسية بمعناها الشامل، وفي قلبها تلك العلاقة الجذرية بين السلطة السياسية والهيمنة الفكرية ـ إلى نمط تكون وتطور المجتمعات الغربية المتقدمة. من هنا، بالضبط، بدأ ذلك التناقض الذي قلناه بين الأصالة والعصرية. فالعالم العربي، حول مصر، يكون إحدى دائرتين في الحضارة الشرقية بوجه عام إلى جانب دائرة آسيا حول الصين، والعالم العربي، حول مصر، يستشعر تمامًا في أعماقه أنه فقد الصدارة منذ القرن الخامس عشر بالضبط، عندما «أصبحت بلاد مصر خيرها لغيرها»، أي عندما أصبحت ديار الإسلام والأمة العربية محلًا لموجات متالية من الغزو الصليبي والاستعمار التقليدي ثم الإمبريالية والصهيونية.

وعلى هذا الأساس فإن إشكالية حركة التحرر في العالم العربي ليست إشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية إلى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية، كما هو الحال مثلًا في أمريكا اللاتينية أو بعض القطاعات في إفريقيا السوداء، وإنما هي على وجه التدقيق ثورة من أجل الانتقال من التدهور الحضاري إلى النهضة الحضارية. وجدير بالذكر هنا أن تعبير النهضة كان ولايزال التعبير المركزي للمصطلح السياسي لنهضة مصر والعالم العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر، كما كان تمامًا في اليابان والصين وفيتنام وقطاعات من الهند. إن النهضة الحضارية هي وجهة ذلك النسيج المتشعب من الحركات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والوجدانية والدينية التي منها يتشكل معدن التحرك العربي المعاصر كله.

من هنا إذن، كما بيّنّا، أصبحت الإشكالية الأساسية للتحرك العربي هي المحاولة من أجل تبين الأجوبة الصالحة لتساؤلين: لماذا الانحطاط؟ وكيف تتحقق النهضة؟

فريق ذهب إلى تأكيد الأصالة، ووجد وجهته الفلسفية فيما أطلقنا عليه الأصولية الإسلامية. وفريق ثان وجد وجهته الفلسفية فيما أطلقنا عليه العصرية

الليبرالية. وقد بيّنّا أن تأزم الإمبرالية، وما صاحبه من عجز البورجوازية المحلية في إنجاز مهام الثورة الوطنية التحريرية حول الثلاثينيات من هذا القرن، ترتب عليه تفرع كل من هذين الاتجاهين الرئيسيين إلى شعبتين، شعبة محافظة، وشعبة راديكالية جذرية. فانقسم الاتجاه العصري الليبرالي إلى شعبة محافظة تتكون من أحزاب وأيديولوچيات البورجوازية المحلية، وشعبة راديكالية جذرية اتجهت نحو الاشتراكية بوجه عام والماركسية الوطنية بوجه خاص. وانقسم اتجاه الأصول الإسلامية إلى شعبة محافظة اتخذت وجه السلفية وأيديولوچية الإخوان المسلمين، وشعبة راديكالية جذرية اتخذت في الأساس وجه التنظيمات والأيديولوچيات القومية العربية بوجه عام وما أطلق عليه الناصرية بوجه خاص.

ومن هنا تبرز صعوبة الاحتفاظ بالتناقض الذي ورثه العقل العربي في إطاره الغربي. لم تعد الأصالة حكرًا على اتجاه أو مدرسة وإنما أصبحت القاسم المشترك لاهتمامات القطاع الأكبر من المدارس الفكرية والقوة السياسية المتحركة في عالمنا العربي اليوم. ولم تعد العصرية أو المعاصرة حكرًا على قطاع معين، وإنما أصبحت في الصف الأول من اهتمامات عين هذه المدارس الفكرية والقوى السياسية. حقيقة حاول الاتجاه السلفي أن يصبغ فكرة الأصالة بمضمون رجعي متخلف وكأنه في تناقض مع التحرك العصري ومقتضياته. كما أن الجناح المرتمي بين أحضان الإمبريالية الغربية - جناح العملاء الحضاريين - يتشبث بأطروحة براقة ساذجة مؤداها أن العصرية تدير ظهرها إلى الأصالة وكأنهما في تناقض تام.

لكن الأرضية الاجتماعية والسياسية والفكرية في العالم العربي تبدلت جوهريًا وفي الأساس وبوجه شامل، كما قلنا وبيّنّا مرارًا. وليست موجة التحركات التي أعادت ومازالت تعيد تشكيل المجتمعات العربية اليوم، وليست السويس و٦ أكتوبر إلا دليلًا ساطعًا على ذلك.

إذن يجدر بنا أن نتساءل: ما العلاقة بين الأصالة والعصرية؟ وإذا كان هناك تناقض لايزال قائمًا، سواء بشكل صريح أو ضمني، في العقل العربي، فكيف يمكن الربط بين الأصالة والعصرية؟ أو بعبارة أخرى: كيف يمكن تحقيق العصرية الأصيلة في عالمنا اليوم؟

ـ ٢ ـ

يمكن البحث عن الأصالة، بعد الاعتراف بأن العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متمايزة، على مستوى أو في صعيد الروح المجردة، أي في مستوى مثالي. وهذا تمامًا ما فعله ويفعله المستشرقون ومن حولهم ذلك الحشد الهزيل من العملاء الحضاريين العرب، فالأصالة عندهم أقرب ما تكون إلى متحف للمخلفات والرواسب، فكل ما هو متخلف وصالح لوقف التقدم ـ والذي تتكون منه العقلية الأسطورية على وجه التدقيق، يطلق عليه أنه أصيل، وتسلط عليه الأضواء، وينكب عليه الدارسون والمنظرون باسم المحافظة على الشخصية القومية وجذور الماضي . . إلخ.

ومن ناحية أخرى جاء ماكس فيبر، عميد الفكر الاجتماعي في الغرب المناهض لماركس، يؤكد أن كل قومية تتشكل حول نمط مثال وأن ذلك النمط المثالي هو معطى مجرد، لم يتشكل، وبالتالي لا يمكن إعادة تشكيله وفقًا للتطور التاريخي المتميز لمجتمعات قومية بشرية متميزة. هكذا باختصار تم الالتقاء بين المستشرقين السلفيين والفكر الاجتماعي المثالي في وقتنا هذا.

ولا يخفى على الأذهان ما في هذه النزعة من ضرب الوحدة القومية والجبهة الوطنية المتحدة وتقسيمها بشكل مفتعل بين أنصار الأصالة ـ بهذا المعنى المسمم المحدود ـ وإخوانهم في الوطن. فهناك مثلًا في إفريقيا الشمالية على وجه التحديد ما يسمى «تعليمًا أصوليًا»، وهو التعليم باللغة العربية حسب المناهج الأزهرية، إلى جانب التعليم العصري، وكأن الوطن يجمع بين قوميتين متميزتين حوله، وكأن التراث العربي الإسلامي يمثل الردة أو وجهته الماضي، وكأن تقليد الغرب هو وحده الجدير بأن ينعت بالعصرية. هكذا تنقسم الطبقة السياسية بعضها على بعض، في عملية انتحارية لا يفيد منها إلا الاستعمار.

ـ ٣ ـ

وعلى هذا الأساس، رأينا أن نركز جهودنا الميدانية ومحاولاتنا النظرية حول إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس تفاعل المجتمعات في الشرق والغرب.

وقد اقتضى هذا المجهود التركيز بشكل أساسي على مفتاح نظري قادر على الربط بين المجتمعات والمعطيات من ناحية ومستوى التعميم النظري من ناحية أخرى، وكان هذا المفتاح هو: تصور الخصوصية، وقد عبرنا عنه بشكل محدد عام ١٩٧٠، على أساس العمل القائم المنشور تباعًا منذ عام ١٩٦٢.

إن تصور الخصوصية يتشكل من مستويات ثلاثة:

١ ـ المستوى الأول يعنى بالتركيب الداخلي لتصور الخصوصية. وعندنا أن هذا التركيب الداخلي يهدف إلى تبين النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين. وهذا النمط إنما هو على وجه التحديد نمط العلاقة المتبادلة والتأليف بين أربعة عوامل محورية تكوينية لكل مجتمع أي لكل استمرارية اجتماعية:

(أ) عامل إنتاج الحياة المادية لمجتمع معين في إطاره الجغرافي والأيكولوچي (وهذا ما يطلق عليه أسلوب الإنتاج).

(ب) إعادة إنتاج الحياة (وهذا هو بعد الحياة الجنسية البيولوچية على وجه التحديد).

(ج) النظام الاجتماعي (السلطة والدولة).

(د) العلاقات مع البعد الزمني (نهائية الحياة الإنسانية، الأديان والفلسفات).

إن تطبيق هذا المربع التكويني على المعطيات الاقتصادية الأولية سوف يثري تحليلنا للمجتمعات البشرية إلى درجة كبيرة جدًا.

٢ ـ المستوى الثاني يعنى بتحريك هذا المربع التكويني عبر التطور التاريخي في إطاره الجغرافي المحدد:

(أ) التطور التاريخي يضع في المقام الأول عنصر الزمان. ومن هنا الأهمية المركزية لمفهوم ما أطلقنا عليه «عمق المجال التاريخي». فكلما تعمق ذلك البعد، أمكن أن ندقق في إدراكنا لكيفية تحرك المربع التكويني للاستمرارية الاجتماعية. ومن حسن الحظ أن الغالبية الكبرى للمجتمعات البشرية تتكون من مجتمعات قومية تتراوح بين أقدم القوميات في العالم (مصر أم الدنيا) وبين المجتمعات القومية الحديثة في أوروبا الغربية مثلًا.

(ب) أما عنصر «المكان» ـ الذي عني به بطريقة مبدعة خلاقة الدكتور جمال حمدان حديثًا ـ فإنه يعني على وجه التحديد أن كل مجتمع بشري يحيا ويتطور في مجال جغرافي محدد بالنسبة للمجالات الجغرافية الأخرى، وهذا ما تعنى به الجغرافيا السياسية. كما أنه يمارس وجوده وتطوره التاريخي في مجال جغرافي له تركيب داخلي محدد وهذا ما تعنى به الأيكولوچيا التي ترصد الإمكانات والطاقات البشرية والحيوية معًا.

٣ ـ المستوى الثالث هو مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير. وعلى وجه التحديد: إن تحريك المربع التكويني على مدى التطور التاريخي في إطاره الجغرافي سوف يشكل العلاقات المتبادلة، وبالتالي الأهمية النسبية، لكل عنصر من العناصر التكوينية الأربعة بطريقة محددة، مما يؤدي، على مر الأجيال، إلى تشكيل خصوصية كل مجتمع قومي محدد، مثلًا: دور الدولة والجيش في الحياة المصرية، أهمية مستوى الثقافة الوطنية في إيطاليا وألمانيا، أيديولوچية اقتحام الحدود واللاقومية من المجتمع الأمريكي، النزعة التجريبية الموضوعية في المجتمع الإنكليزي، استيعاب التناقضات في دائرة الشخصية القومية في المجتمع الصيني . . . إلخ.

وجملة القول، وهذه الصفحات القلائل، مجرد لفت نظر إلى أهمية الموضوع، إن تصور الخصوصية الذي نقدمه في أعمالنا يهدف إلى تسليح الفكر المعاصر وبخاصة الفكر القومي العقلي التقدمي، بأداة علمية، مبنية على التحليل التاريخي الموضوعي الدقيق، لتبين ما هو أصيل حقيقة في الاستمرارية التاريخية لمجتمع قومي معين، وما هو، بالتالي، القالب القومي المتميز الذي يمكن ويجب إثراؤه بعدد من المعطيات والتجارب العصرية دون غيرها، كما أنه، وقد يكون هذا أهم بكثير، يمنح الفكر المعاصر ورجاله الوسيلة الفعالة للتعجيل بعملية تطوير المجتمعات القومية بحيث تصبح عصرية قومية على أساس أصالتها الموضوعية التاريخية، ومن خلال هذه الأصالة الموضوعية التاريخية ـ دون تقليد الغرب المتأزم حضاريًا كما يبشر بذلك عملاؤه الحضاريون بين صفوفنا. وعلى وجه التخصيص فإن تبين الفروق النوعية يمكننا من تبين سبل التحرك الأكثر فعالية وتجنب مناطق التأزم المزمنة. أي أنه يمكننا من التحرك مع حركة الجدلية الاجتماعية لمجتمعاتنا القومية في طورها المعاصر، أي أن نواكب ونمارس عملية

الصيرورة التاريخية من الداخل ـ من الداخل بوصفها عقولاً واعية صاحبة سيادة، لا بوصفها عقولاً عملية لقوى الهيمنة الخارجية التي لا تهدف إلا إلى الاحتفاظ بعالمنا العربي في مكانة التبعية، بينما وجهتنا هي النهضة الحضارية.

ـ ٤ ـ

ولنحاول الآن أن نطبق عمليًا مفهوم الخصوصية، علنا نتبين فعاليته في إدراك أبعاد التحرك السياسي للمجمعات المعاصرة.

١ ـ ولنبدأ مثلًا بتطبيق مفهوم الخصوصية على المجتمع المصري. والغرض هنا بطبيعة الأمر ليس هو التدليل على أن مصر بلد يمتاز بالخصوصية ـ مادام كل مجتمع متأصل في التاريخ له خصوصيته المتميزة، وإنما هو تحديد نوعية الخصوصية المصرية كما تحددت عبر التاريخ وكما تندرج أمامنا اليوم.

إن المجتمع المصري، بوصفه مجتمعًا ثابتًا، وُجِدَ على أرض مصر، كما هي الآن منذ نحو سبعة آلاف عام، ومن قبلها ما يقرب من عشرة آلاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمالي وادي النيل. المجتمع المصري الثابت، أي المجتمع المصري القومي أو «القومية المصرية» عاش في سهل ضيق حول ضفتي النيل وهو محاصر بالصحاري، وهذا كله في منطقة جغرافية مسطحة من الشلالات إلى البحر الأبيض. ومعنى هذا أنه لا سبيل إلى استعمار مياه النهر للزراعة، أي لإنتاج الغذاء الضروري لحياة المجتمع البشري، إلا بواسطة السيطرة على مجرى نهر النيل من الشلالات حتى مصبه في البحر الأبيض. وهذا العمل لا سبيل إلى تحقيقه إلا بواسطة تنظيم مركزي موحد يستطيع أن يدبر المياه ويحفر القنوات ويبني السدود والجسور وينظم الري والصرف والملاحة النهرية ـ على أساس أن موارد الأمطار محدودة تكاد لا تذكر في مناخ مصر. ومن ناحية أخرى فإن موقع مصر الجغرافي ـ بين الشرق والغرب تاريخيًا وفي العصر الحالي أيضًا، وبين القارات الثلاث التي تحركت فيها الإنسانية بشكل أساسي حتى القرن الثامن عشر ـ جعل منها منطقة العبور التجاري والاقتصادي والإنساني والعسكري، وبالتالي جعل منها أرض الغزو المرموقة ـ وهذا ما تم بالضبط منذ الهكسوس حتى الدولة الصهيونية والأسطول السادس.

وقد فرضت هذه الظروف القاسية على مصر ومجتمعها، عبر سبعة آلاف سنة من التاريخ، أن تحيا حياة موحدة إلى أبعد درجة، على أن تكون سلطة الدولة المركزية الموحدة هي مفتاح الوجود القومي كله: في مجال الإنتاج، عن طريق الري والزراعة والتجارة ثم الصناعة، في مجال الوجود القومي وصيانة مصر بوصفها مجتمعًا قوميًا ثابتًا، بواسطة الجيش الوطني وهو محور جهاز الدولة المصري عبر عشرات الأجيال من أحمس إلى محمد علي وجمال عبد الناصر. وقد فرضت أيضًا أن تتحقق هذه الوحدة من صعيد الفكر والوجدان، وهذا ما تم بالفعل: فقد تتالت حضارات ثلاث على أرض مصر، الفرعونية، ثم القبطية، ثم الإسلامية العربية، وثلاثتها تتسم بسمة التوحيدية الفلسفية والدينية مما يتفق في الأساس مع حاجة مصر التاريخية إلى تحقيق أكبر قدر من الكثافة الموحدة لا المركزة للحفاظ على وجودها والاستمرار في أداء رسالتها.

هذا إذن هو باختصار كبير التشكيل التاريخي لنمط الاستمرارية الاجتماعية للمجتمع القومي المصري. ولا يغيب عن الباحث لحظة واحدة ما في هذا التحديد من قسوة على أنماط التحرك السياسي والاجتماعي والفكري الواردة من بيئات وقارات لم تمارس استمراريتها الاجتماعية كما مارستها مصر بالذات.

وعلى وجه التحديد، فإن هذا النمط من الخصوصية يجعل لزامًا على من يتصدى لتطوير الجدلية الاجتماعية في مصر يدرك جيدًا ذلك الرباط الجذري الحيوي الذي لا يمكن فصمه بين شعب مصر ودولته، بين جيش مصر وشعبها، بين وحدة الوجدان والضمير والتفكير وطبقاتها الاجتماعية ومدارسها الفكرية والسياسية المختلفة. إن تطوير المجتمع المصري لا يهدف إلى إحلال طبقة اجتماعية مكان طبقة أخرى، كما في بوليفيا مثلًا أو جزر المالديف، وإنما يهدف إلى إحلال جبهة من الطبقات والفئات الاجتماعية والمدارس والتيارات الفكرية والفلسفية المختلفة محل جبهة أخرى قد تتفق عناصرها إلى حد ما مع جبهة القوى الجديدة وإنما تختلف عنها تمامًا فيما يتعلق بكيفية علاج العروة الوثقى في قلب المجتمع المصري لتحقيق مهام الحفاظ على المجتمع المصري وتأمين استمراريته، وتمكينه من التقدم لإنجاز المهام التاريخية التي يحددها لنفسه في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

٢ ـ ولو طبقنا مفهوم الخصوصية على اليابان لأدركنا مدى فعاليته .

إن مجموعة الجزر التي تتكون منها اليابان هي مجموعة جزر صخرية، ضحلة، لا تكاد تعرف الإنتاج الزراعي، وهي محاصرة بوحشية شديدة بالمحيط الهادي، مما جعل منها منطقة على منأى من موجات الغزو الأجنبية حتى منتصف القرن التاسع عشر. وفي العصر الحديث وبعد الفتح الأجنبي وبعد ثورة ميجي الصناعية التجديدية التي قامت في اليابان بعد نصف قرن من محمد علي وعلى نمط تجربته العظيمة، أدركت اليابان أنها أيضًا لا تملك المواد الأولية ولا مصادر الطاقة التي هي في حاجة ماسة إليها في عصر التصنيع .

وقد ترتب على هذين العاملين الأساسين أن المجتمع الياباني وجد نفسه مضطرًا للوجود كمجتمع وللاستمرار كمجتمع أن يفرض بين صفوفه قطاعًا عسكريًا شديد الإحكام تسيطر عليه مجموعة صغيرة الحجم من قادة السلاح وأصحاب الأمر في تدبير إنتاج ما تيسر وتوزيع محصولاته القليلة بشكل محصور لا رحمة فيه. والحق أن دراسة المجتمع الياباني المعاصر اليوم تبرهن بشكل ساطع على أن هذا النظام الإقطاعي العسكري، وفي قلبه شخصية الإمبراطور بوصفه رمزًا للأمة لا رئيسًا للدولة، مازال قائمًا وراء سراب المداخن والمصانع ونوادي الليل المتأمركة .

إن هذا النمط من الخصوصية اليابانية هو بالضبط ذلك الذي يجعل اليابان قادرة على التحرك بسرعة خارقة في أي مجال قومي تختاره، سواء أكان الصناعة الإلكترونية أم الحرب، سواء أكان الانفتاح الدبلوماسي أم فرض أقسى صور التقشف لمواجهة أزمة البترول مثلًا. وهو النمط نفسه الذي يجعل الغرب في تشكك دائم وسخط دائم على اليابان .

ومن بين الظواهر الأخرى التي لابد أن يدرسها العقل العربي على أساس مفهوم الخصوصية الذي قدمناه منذ ١٩٦٢ : الأمة العربية، النهضة العربية، أوروبا الغرب، الصين، روسيا، أمريكا اللاتينية . . . إلخ. وبطبيعة الأمر لا يمكن أن نتاول هذه القضايا هنا، وإنما وجب التنبيه إليها بغية القيام بعمل جماعي تنقيبي دقيق هو الآن من مقتضيات نهضتنا .

وإذا أردنا إيجاز الموضوع قلنا: إن خصوصية مصر مثلًا ليست في حانات خان الخليلي وتجمعات الطريقة الشاذلية، وإن كانت من عناصرها، وإنما في دور الجيش والشعب معًا في الوجدان القومي كما ظهر ذلك بشكل ساطع يومي ٩ و١٠ يونيو ١٩٦٧ ويوم جنازة الرئيس جمال عبد الناصر ويوم ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وما تلاه من تحرك تاريخي هز أركان ميزان القوى في العالم أجمع.

ونقول أيضًا للإيجاز والتوضيح إن نهضة العالم العربي اليوم ـ من محمد علي ورفاعة الطهطاوي والأفغاني حتى حرب الجزائر والسويس وفلسطين و٦ أكتوبر وما سيجيء حتمًا ـ وهو آت ـ لا تكمن في تحقيق مجالات أوفر للاستثمارات الغربية، ولا في جذب الملايين من السياح إلى شواطئنا وإنما تعمل على كسر الهيمنة الغربية المتنكرة لحضارات الشرق على مصائر العالم المعاصر وإشراق الشرق الناهض بشكل فعال وقيادي في تخطيط مجرى مصائر العالم خلال عشرات الأجيال القادمة.

ومن هنا كانت أهمية مفهوم الخصوصية والنظرية الاجتماعية القائمة على أساسه.

القاهرة ـ باريس

* **التعليق على المناقشة:**

الموضوع الذي عرضته كان تكوينًا لتصور جديد هو تصور الخصوصية. وقد أكون قد أخطأت في عرضه في ندوة وِجْهَتُها وإشكاليتها تختلف، في الحقيقة، عن موضوعي. وعلى هذا الأساس تكلمت كلامًا غير المكتوب في الورقة المقدمة للندوة. وكان رجائي أن ينصب النقد على هذا الكلام. وهو كلام يحتمل الكثير من النقد والتعليق.

أما عن موضوع الخصوصية، فأود أن أؤكد أن مفهوم الخصوصية لا علاقة له إطلاقًا بأفكار الصهيوني «جيتفوجل» ولا بكتابات «رايت ميلز» ـ وهي ثانوية جدًا في هذا الموضوع ولا بمراسلات «ماركس» و«أنجلز» في هذه القضية، على الإطلاق. فالموضوع خاص بعمل نظري قائم وطويل. وأرجو أن يطلع عليه الأستاذ محمود العالم بتفصيله. وأنا أعتقد أن موضوعيته وإنصافه ستمكنه من عرض نقدي يختلف تمامًا عما قاله، وبلهجة أخرى مختلفة تمامًا.

النقطة التي أريد أن أشير إليها هي أن نحاول فقط أن نستعمل مفهوم الخصوصية وندخله في إطار التحرك العربي. وأنا لم أقصد أبدًا في ورقتي أن أتعرض لنوعية

الخصوصية العربية أو المصرية، وإنما قصدت عرض تصور جديد اسمه «تصور الخصوصية»، وأنا عندما أعطيت مثل اليابان ومصر ما كان القصد أبدًا تخصيص اليابان ومصر، وإنما هذه أمثلة قمت بدراستها. وقد يقال: إذا دققنا النظر في خصوصية المجتمع المصري، فماذا نقول عن خصوصية الأمة العربية، التي لا أرى أن هناك أي تناقض على الإطلاق؟ فهاتان دائرتان في التكوين القومي: الدائرة الداخلية، والدائرة الخارجية. وينطبق هذا الأمر على كل القوميات. فمثلًا في أمريكا اللاتينية هناك دائرة داخلية في كل قومية، وهناك دائرة خارجية، والأخيرة هي الأعم. أي أن المسألة مسألة منهجية وليست إشكالية. وهناك أوجه نقد كثيرة عن الخصوصية، لا أتفق معها ولكني بالطبع أقبلها، إنما الموضوع الذي يختلف عن النقد والذي قيل بشكل مجرح جدًا هو ما قيل عن مسألة فعالية السادس من أكتوبر. وأنا أقول إن من لا يتجاوز مع التحرك العربي، فنحن لا نتحدث معه.

□ ○ □

الخصوصية والذاتية

في هذا الجزء يكون التركيز على الأفكار الجوهرية للخصوصية والذاتية مع إبراز العلاقة الجدلية بين الذاتية والخارجية في عملية التنمية.

وانطلاقًا من رؤية تاريخية شاملة لأقاليم العالم المختلفة، يكون رفض الرؤى الاختزالية للتنمية، والمقابلة بين المفهوم التحديدي الوضعي والمفهوم الجدلي للتطور الاجتماعي الذاتي. وينتهي المؤلف إلى توصيات بشأن دراسة التنمية الذاتية استنادًا إلى الأبحاث الذاتية وفئات الأولويات الاجتماعية التي تقتضيها هذه التنمية.

ورأى أن التجديد الغربي الطابع مقابل للتحديث القومي الإبداعي. ويفترض هذا الأخير جهدًا مزدوجًا: تمييز العناصر الإيجابية للنطاق الخارجي وبحث الطاقات التي من شأنها تشجيع الإبداع الذاتي. فمن ناحية ينبغي كشف النقاب عن الطاقات الذاتية الأصيلة التي تستجيب إلى مطلب مزدوج وهو التكفل الإيجابي بالإبداع الذاتي، ودفع البدائل الواقعية، ومن ناحية أخرى تعبئة الهمم من أجلها. وتثير هذه التعبئة بصورة مباشرة مشكلة العلاقات بين السلطة الاجتماعية والثقافية القومية، وتضع دور الدولة في المقدمة بالنسبة لجموع الشعب في الريف والمدن.

(١)
الموقف التاريخي من المشكل

تشكل دراسة التنمية الذاتية مؤشرًا زمنيًا في حد ذاتها. فمنذ جيل مضى وحتى عشر سنوات تقريبًا ظهر التصور بشكل يثير الدهشة بل كان في بعض الأحيان استفزازيًا. وكان الزمان غير الزمان. وبدت الحاجة ماسة إلى عاصفة تاريخية تسمح للخصوصية والذاتية بأن تفرضا أنفسهما على المجادلات المثارة في عالمنا وهو في قمة تحوله.

وتظهر دراسة الموقف التاريخي من مجموع مشكل الرؤى والطرق البحثية المتعلقة بالتنمية الذاتية والذاتية بما يكشف التداخل العضوي فيما بين انبثاق هذا التصور من جانب، وتحول العالم في عصرنا الحالي من جانب آخر. ونؤكد أن الأمر لا يتعلق هنا على الإطلاق ببعد أبستمولوجي تبدو فجأة ضرورة تنقيته ودفعه قدمًا إلى الأمام، وذلك على الرغم من وجود هذا البعد على الصعيدين النظري والفلسفي. كيف ندرس الموقف التاريخي لمشكل الذاتية؟

نلتزم بداية بأن ندرسه من خلال الوثائق الأساسية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وسير الحركة التاريخية وتطور المجتمعات والتطور الاجتماعي ككل.

فمع بداية القرن التاسع عشر الذي شهد في أوروبا تصاعدًا للثورات، ثورات البورجوازيين الجدد والثورات المؤثرة على العلوم والتكنولوجيات استنادًا إلى فلسفة التنوير والموسوعية صاحبت نهاية التفسيرات والتأويلات للتطور التاريخي ونهاية التأويلات الخيالية أو الروبنسونية إذا جاز لنا القول، وظهور الفلسفات السببية التي تزكي استهداف العوامل الموضوعية المحركة للتطور. وسريعًا ما ترك ما سنطلق عليه فيما بعد الرد الواقعي ـ المجال لفكرة التدرج المؤقت والتعاقب الزمني التاريخي أو في كلمة واحدة لفكرة المدة. وأقر كل من هيجل وماركس وداروين الجدلية التاريخية استنادًا إلى نوابغ النهضة الأوروبية «دانتي» و«فيكو» و«باراسيلس» و«شكسبير» ـ الذين وجدوا صدى فكرهم النظري والفلسفي في أعظم كتابات الموسوعيين الفرنسيين وحركة التنوير الفلسفية في ألمانيا.

وينظر هذا التصور التاريخي ـ بما في ذلك تغيراته الجدلية ـ ببساطة إلى التاريخ من خلال تصور العالم «الموحد» في أوروبا والغرب. وتتخذ عمليات الصعود والارتقاء والزحف الحتمي هدفًا لها التقدم والإنجاز وتحقيق المشروعات الحضارية للغرب منذ نهضته: الإنسان المحب للعمل، الصانع الحقيقي، المالك لنفسه ملكيته للطبيعة والكون، والقادر عن طريق تسخيره للموارد المحيطة به على تحقيق نمو متنوع للإنتاج والاستهلاك ومتع الحياة الناشئة عن ذلك صوب أفق بغير حدود أو أسوار.

والأمر غير ذلك تمامًا، كما سنرى، بالنسبة لرؤية الشرق بكل أنواعه. ونتمسك في هذا المقام ـ امتثالاً لما تفرضه علينا اعتبارات التحليل من قيود ـ بالموقف التاريخي

لمشكلة الذاتية انطلاقًا من «تصور العالم» للغرب والمتعلق أساسًا وعلى وجه الدقة بمأزق التنمية تعلقه بالثورات في مركز التحول العالمي والذاتية بوصفها عنصرًا أساسيًا مكونًا للتحول التاريخي للمجتمعات الإنسانية.

وسريعًا ما تم - استنادًا إلى نفس القوى المحركة للتطوير الاجتماعي المستمر وعلى نحو يثير الدهشة داخل المجتمعات البورجوازية في أوروپا ثم في أمريكا الشمالية - إبراز العوامل التي تعد المحركات الحقيقية لهذا التطور: وهكذا بدأت تظهر البشائر الاقتصادية والتكنولوچية لما نسميه بالبنية الباطنية - في أعمق أعماق أسلوب الإنتاج. ونشأت عن ذلك بتلقائية وبدون مشكلات في أوروپا العظمى في القرن التاسع عشر الرؤية التي ستصبح بعد قرن على الأكثر رؤية «المركز» في مواجهة «الأطراف» الخاصة، بها والتي يمكن وصفها بدقة بأنها خاصة بتصور هرمي للتطوير. وبيان ذلك أن الأساس الحدي لما سيصبح يومًا انتقاء قاريًا لا يمكن طرحه على الإطلاق بوصفه نموذجًا إلا من أجل الوصول في القمة أو في المركز - مع الأخذ في الحسبان في الوقت ذاته بأن هذه العملية غير ممكنة التحقيق خارج نطاق التاريخ - إلى سراب الصيرورات المستحيلة غير المتصورة.

وتؤخذ هذه الصيرورات وتقدم بعدة وسائل. فيمكن أن نميز بين ثلاث مراحل - من بين مراحل أخرى متعلقة بالتاريخ الفعلي ورؤية المشكلة:

(أ) بداية فترة ازدهار عهد الثورات الهيجلية الغربية واتفاق برلين وحتى الأزمة الاقتصادية الكبرى في العالم أي من ١٨٨٠ إلى ١٩٣٠. وقد كان هذا هو عهد الانتصار: وهذا هو ما يفسر مذهب النشوء والارتقاء الاجتماعي الذي أدى إلى المذهب الوضعي الوارث لليقينيات الكبرى كلها. وظهر العالم (الذي بدأ يتجه بالكاد نحو العالمية بفضل النقل البحري والهاتف والتلغراف وحتى ظهر المذياع قبل الأزمة الاقتصادية الكبرى) كما لو كان لا يستطيع التخلي عن الخضوع أمام مد الموجات الرجعية القادمة من العالم المتحضر كما كانوا يقولون في ذلك الوقت. عبء الرجل الأبيض، بالتأكيد والفاصل التحرري، إذا شئنا، والعصر المزدهر كما نقول.

الآخر والآخرون، وهذا يتعلق أساسًا بعوالم آسيا وإفريقيا - ما دامت أمريكا اللاتينية تعيش في دائرة الظل بعد الحركات الاستقلالية التي تزعمها بوليفار والتي

أدت إلى مولد كوكبة من دول أمريكا الوسطى والجنوبية ـ وسيطلق على الآخر، «غير المتحضر» والذي تحضر، «المحلي». وهذا أمر صحيح من الناحية الاصطلاحية، وينطبق أيضًا على المحليين في بلاد المركز المتحضر والقائم بالتحضر. فنحن في زمن «الأخلاق والأعراف»، أو بتعبير أدق المحلية النابعة من البلد نفسه ـ وهي أزمان علم الأخلاق وعلم الاجتماع الاستعماري والاستشراق المهتمة بالغيرية. وننوه مع ذلك بوجود الغير برغم كل شيء. فمقاومات التاريخ الموضوعي في العالم المعاصر خلال هذا القرن هي بعينها المتعلقة بتصاعد المقاومات ضد مراكز التحضر المتسلطة على وجه التحديد. فقد كان القرن التاسع عشر ـ منذ عهد «محمد علي» وحتى «ميجي»، ومن «عبد الكريم» إلى «بوكسرس»، ومن «ساموري» حتى ثورات الجنود الهنود القدامى ـ ، هو العهد الذي واجه فيه الاستعمار والإمبريالية التقليدية مقاومات لم تستوعب إلا قليلًا ـ وهي التي ننوه بطبيعتها السياسية دون أن نوافق على أن يكون لها عمق مجالي متمثلة في التحضر والثقافة والهوية القومية.

هذا هو بيقين المقصود بعالمية العالم. وهي عالمية تقوم على موضوعية ومواجهة وجدل. فكيف نفهم بذلك الغير؟ وكيف نضعه في إطار التطور الاجتماعي؟

(ب) كان هذا هو الموقف التاريخي من المشكلة النظرية للتطور الاجتماعي خلال فترة أزمة النظام العالمي للسيطرة من ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢ وحتى ١٩٤٩ ـ ١٩٧٣. وقد بدأ الجدل الذي انتشر في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين يصل إلى ذروته. وظهر بعد الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ مركز السيطرة ـ الذي تحرك نحو النصف الغربي من الكرة الأرضية ـ كما لو كان ـ نظرًا لأسسه التاريخية الأوروبية ـ غير قابل للمناقشة. فأصبح يطلق من الناحية الواقعية على من كانوا بالأمس دعاة الذاتية المختلفين. ووجد هذا الاختلاف في البداية تبريرًا في عبارات محددة، استنادًا إلى المثالية الجوهرية وحتى ماكس ويبر، حول فئة «النمط المثالي»، وكذلك في مرحلة تالية وجد المبرر في علاقات جدلية تاريخية محددة استنادًا إلى المفاهيم الاختزالية حيث يتلاقى الفكر الماركسي الغربي في جانب كبير مع الاختزالية الوظيفية وفقًا لأصول العلوم الاجتماعية في ذلك الوقت.

فحلت فكرة التنمية تدريجيًا وبأسلوب ملحوظ محل فكرة التطور الاجتماعي.

وظلت الصبغة الاقتصادية هي السائدة طالما أن المؤكد وفقًا لما أسفرت عنه العشرون سنة الأولى للتنمية للأمم المتحدة أن التنمية ليست إلا اقتصادية. ونؤكد أن المقصود هو دراسة الاستثنائية. فكل شيء لدى الغير له معايير بمعنى أنه استثنائي: الهوية الجماعية، وتكوين السلطة الاجتماعية بمعنى الدولة، تكوين التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية القومية بمعنى الأنماط المختلفة للأمم، ودور الجيش، والأديان والفلسفات والعلاقات بين الأشخاص وفي داخل المجتمعات. فنحن نعيش الآن زمن الاستثنائية؟

ولكن ما فائدة الاستثنائية؟

يتعلق ذلك في أحسن الأحوال بتصغير الهوامش الفاصلة بين المركز والأطراف كما نقول. وهذه هي مهمة التنمية والتوصيل فيما بين «الهويات» المختلفة. وما يترتب على ذلك من الاختفاء التدريجي للهويات الأكثر ضعفًا في النماذج المتنوعة لمركز السيطرة.

ويعكس هذا التطور ـ من المحلية إلى الهوية ـ عمق وتكلف الجدلية التاريخية الموجودة. هذا هو زمن الموجات الكبرى من الثورات القومية والاجتماعية، والمعارك الكبرى للتحرر الوطني والتحويلات الاجتماعية الاقتصادية الجذرية صوب الاشتراكية والجمع بين التمسك بالقومية والأيديولوجيات الراديكالية والثورية. ويحدث هذا الصعود إلى السلطة للعوالم غير الغربية وخصوصًا في الشرق، وآسيا، وإفريقيا ـ والتي سيصاحبها جزء كبير من أمريكا اللاتينية ـ في لحظة وصول الطاقات العاملة في مراكز الوسط المسيطر إلى دورتها في كل المجالات، وسندها القوى في ذلك هو السيطرة التي لهم على المرحلة الثانية للثورة الصناعية المسماة «بالثورة العلمية والتقنية».

(ج) بدأت المرحلة الثالثة مع مطلع السبعينيات في فترة التصدع الذي حدث عام ١٩٧٣ ـ في اللحظة التاريخية المحددة التي ظهر فيها الحلم البروميثوسي ـ الإنسان الصانع ـ كما لو كان قد ولى. فأصبح الاتجاه الآن متمثلًا في الحوار والجدل والثقافات والحضارات وظهرت بشائر السياسة والحصيلة الروحية وأزمة مفهوم نظرية التنمية للتطور الاجتماعي وزمن التساؤلات الكبرى حول المستقبليات المحتملة. وعند نقطة التحول التاريخي للعالم الحقيقي هذه ظهر ـ حرفيًا ـ تصور الذاتية.

ويظهر بداية وأساسًا في أعمال عدد محدود من المفكرين أصحاب الفكر في القارات الثلاث ثم يظهر تدريجيًا في فكر المنظمات والمؤسسات المهتمة بالتنمية والمستقبل.

ويوجد مفهوم الذاتية في مركز التنقيب المجدد للجدلية الاجتماعية عند تفقدنا عن قرب لمأزق عملية النقل المجرد (للمعارف والتكنولوچيا . . . إلخ). هذا هو النطاق التاريخي الذي تقع فيه مبادرة السير الفكري الإندماجي الذي تقوم به جامعة الأمم المتحدة واليونسكو: مشروع جامعة الأمم المتحدة المسمى «بالبدائل الاجتماعية ـ الثقافية للتنمية في العالم الذي في طور التحول» (SCA) ـ والمشروع الثانوي لأولويات «الإبداع الفكري الذاتي» وتوجيه دراسات التنمية في اليونسكو صوب التنمية الذاتية.

وما يعنينا هنا بطبيعة الحال هو إعادة مركزة مشكل تطور الحركة الاجتماعية والتنمية إذا شئنا ـ وفقًا لمعناها الشامل بالنظر إلى مجموع المجتمعات الإنسانية ـ صوب مصادر إبداع موضوعات اجتماعية مختلفة، وممثلي التاريخ أنفسهم. فمن المدهش أن نرى في هذا المقام أن ظهور مفهوم الذاتية والتنمية الذاتية لا يصاحبه على الإطلاق ـ إلا في حالات نادرة للغاية ـ إلقاء الضوء على تصور الذاتية للدائرة والبعد، أو التنمية الخارجية. وسنرى فيما بعد كيف نحدد هذا الغياب الغريب.

ويجب أن ننوه منذ الآن بأن بزوغ الذاتية ليس إطلاقًا عملية أحادية ولكنه جزء من جدلية ذاتية داخلية وخارجية النمو تشكل النواة الأساسية للرؤى الجديدة للتطور والتنمية التي يرتبط بها الآن البحث في مجالات علوم الإنسان والمجتمع.

(٢)
المفهوم الوضعي للتنمية: زمن الاختزالية

لا يعد أخذ الآخر في الحسبان ـ بوصفه هوية ثقافية وموضوعًا للتاريخ الموضوعي قضية يسيرة. فيفرض الآخر والآخرون بيقين وجودهم في قلب العالم نفسه الذي نعيش فيه واصلًا بذلك هنا وهناك إلى نقاط البزوغ التاريخي أي مفاتيح المبادرة التاريخية ذاتها. فلا يفرض وضع الغير أي مشكلة، فيعد في ذاته وبسبب صلته بموضوعات التاريخ الأخرى موضوعًا خاصًا منفصلًا.

فقد يكون من الممكن دراسة جدلية التطور الاجتماعي والتنمية وتحول المجتمعات في عالمنا المعاصر استنادًا إلى المفهوم الجوهري للخصوصية. وهذا يؤدي إلى أن يكون

للتحليل طرق بحثية كاشفة منفردة، لأنها تنطبق أيضًا على كل الموضوعات محل التحليل، فبواسطة تطبيق طريقة البحث عينها عليها بمحتويات ومواصفات مختلفة، تفي بالحاجة إلى وضع هذه المقارنة المعبرة والتي بدونها لا تصلح أي نظرية.

ولكن كيف نعالج الميراث الوضعي والاختزالي؟ كيف نرفض التصنيف الشكلي؟ كيف نتجنب أسلوب النقل سواء أكان للتكنولوچيا أم للمعارف؟ فعلى الرغم من حركة التاريخ ذاته الذي يتشكل فإن المناخ الفكري يبقى هو المناخ المسيطر عليه من جانب الوضعية الجديدة. ففي الفلسفة، تتخذ الوضعية الجديدة وجه البنائية، وفي علوم الإنسان والمجتمع تتخذ وجه الوظيفة ـ ويقدم ذلك الدليل على عدم الديناميكية أي الإستاتيكية فيما يفهم بأنه أزمة حضارة، ويؤدي بذلك إلى انتصار للفكر السلبي والإحباط الفكري والعدمية الأخلاقية.

ويصل الأمر بهذه الاختلافات التي تعد من عمل التاريخ البعيد إلى أن تصبح مسلمات ثابتة. فهل من اللازم أن نردد أن التاريخ لا يفهم مطلقًا على أنه عملية ولكن بوصفها أمرًا موجودًا أو مسلمة أو ميراثًا غير ملموس. ونؤكد ـ دون أن نعود بالضرورة إلى كلينج ـ ارتباط الاعتراف بالعوالم الجديدة والناس الآخرين، في كثير من الأحيان، برؤيتهم بوصفهم من غير الممكن ردهم إلى العالم المتحضر، أي مراكز السيطرة والتي هي مراكز الغرب في العالم القديم والحديث.

وقد تصدع مركز الهيمنة الغربي أثر التفرقة التي أحدثتها ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ فيه. لذا يتعين عمل تصنيف للعوالم التي تشكل الجزء الضروري لأنظمة هذه العوامل المختلفة. فليس وليدًا للصدفة بعد معاهدة يالتا حيث كانت تهب رياح التاريخ القوية، وانفتحت القارات الثلاث المنسية من جديد على المعاصرة أن يتخذ التصنيف الجديد للعالم الذي كنا حتى الآن نَعُدُّه مسلمة فريدة شكل ثالوث: العالم الأول وهو عالم المجتمعات الصناعية ذات الاقتصاد الرأسمالي للسوق، والعالم الثاني وهو عالم المجتمعات الاشتراكية، والعالم الثالث وهو آسيا وأمريكا اللاتينية والتي ارتبطت في الماضي بالذاتية والاستثنائية والهامشية.

وتكمن الفائدة الوظيفية لهذا التصنيف والتي تزين بطبيعة الحال مظاهر الصعوبة المنهجية، في أنها تسمح بتدرج التوازنات الجغرافية الإستراتيجية السياسية الكبرى

التي ظهرت في العالم الحقيقي في الفترة ما بين الأعوام ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠. ويرجع التقسيم بين العالم الأول والعالم الثاني إلى فترة الحرب الباردة قبل أن تفرض ـ منذ جيل مضى ـ التوازنات الحقيقية للتعايش السلمي وعدم التوتر. أما عن العالم الثالث، فتعرف جيدًا أن الأمر يتعلق هناك بدائرة خارجية نسميها الأطراف أو الهامش وكذلك باستخدام الإيرادات المتنوعة المصادر في أيديولوچية التنمية.

وبين هذه الإيرادات وعلى الأخص في المسائل الثقافية والعلمية والفكرية تشكل الوسيلة المسماة بنقل المعارف والتي تصاحب نقل التكنولوچيا ـ الإطار الذي لا يوجد بعده إلا الطوبيا. فالاتجاه الحالي هو اتجاه التشبع، والتصريف، وسلسلة التراكمات تجاه المناطق المتحدة المركزة، وطرف أو عدة أطراف، عبر قنوات وطبقًا لأوقات محددة، وهذا ما نعنيه بمصطلح «الشروط».

فما يستدعي النقل هو «المعارف» التي ندرس شروطها هنا بغرض التحسين.

ونتساءل حول هذه الفكرة نفسها التي تغطي معطيات البحث العلمي في علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع تغطيتها لوسائل كفالة التكوين المتعلق بنتائج هذه البحوث، ونحن نفكر بطبيعة الحال في التطبيقات التقنية لنتائج هذه الأبحاث على صعيد تحسين وتغيير الإنتاج الاقتصادي لوسائل وظروف الحياة في مجتمع والحالة الإنسانية في عصرنا أيضًا.

وتتضمن هذه العملية التي نتصورها هكذا مسلمة وتعرف هدفًا، وكلاهما يشكل المشروع العلمي للعملية بأسرها:

(أ) مسلمة: وهي دفع جوهر متين يستهدف الإشعاع والتشكل في المجالات العلمية والثقافية وتلك المتعلقة بالمركز المحرك المعد مركزًا للتراكم والحركة في آن واحد.

(ب) هدف: وهو أن يستهدف مركز الدفع والنشاط الحركة في اتجاه توحيد المجتمعات الأخرى، عبر الأواني المستطرقة التي تكفل نقل المعارف والمعلومات عليها، بقدر تشابه الوحدات المختلفة المكونة للعالم ومختلف التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الوطنية ـ المتفقة في الطبيعة، والقابلة للتغيير، مما يعني قابليتها للتوحيد.

ويعرف المشروع العلمي ككل بأنه التوزيع الأفضل والأعدل للمعارف العلمية والثقافية في العالم، ومركز الدفع ـ ويقصد بذلك الغرب سواء أوروبا أو أمريكا الشمالية ـ

الذي يقود الحركة ويكفل العالمية للعالم. وكنظرة سخية إلى مشروع طوبيا، تستمر هذه الاختزالية الجديدة في أسلوبها بوصفها نتيجة طبيعية لأسبقية غرب القرن الخامس عشر عن وسط القرن العشرين.

ويتعين لذلك أن ينصب التساؤل على وضع المشكلة نفسها: هل يثير العالم الذي نعيش فيه بما له من تغيرات تركيبية عميقة رد فعل نقديًا قابلًا لأن يؤدي إلى وضع للمشكلة أكثر ملائكة مع النشاط الموضوعي للمجتمعات المعاصرة في حد ذاتها؟

هذا هو معنى الذاتية، والمفهوم التاريخي الجدلي للتطور الاجتماعي الذاتي استنادًا إلى المفهوم الجوهري للخصوصية الذي يشكل محور هذه الدراسة.

ويصاحب تصنيف العالم وهذه الرؤية المفرطة الاختزالية والتسلط لموضوعات التاريخ وفقًا للنطاق المركزي مسخًا موازيًا لرؤية الذاتية وبالتالي للتنمية الذاتية بواسطة جزء مهم من الفكر في القارات الثلاث.

وتجد هذه الرؤية الممسوخة مصدرها في تجاوزات الرؤية الاختزالية نفسها، أي في رفض الوجه المتسلط فيما يتعلق بالتنمية الإنسانية والاجتماعية كما هو الحال بالنسبة لمجال الفكر. لذا يصبح الاتجاه اتجاهًا لاقتطاع جزء في مواجهة المعاصرة، ويؤدي هذا الاتجاه إلى إظهار جدلية حقيقية بين الثقافات والحضارات يمكن أن توجه بأكملها صوب تشكيل منعزل مغلق.

ويدور كل هذا في الواقع حول المفهوم الجوهري «للخصوصية». فإذا لم توجد أداة قابلة لتوسيط موضوعات وممثلي التطور التاريخي يتخذ رفض العالمية المسلم بها - في مواجهة سيطرة الاختزالية - عن طريق الموضوعات غير الذاتية للعالم الحقيقي طريقة خفية إلى قوالب إستاتيكية هي بدورها راكدة. ومن المفترض أن هؤلاء مشكلون ذاتيًا: ولكن هل يقبلون بنفس القدر ازدهار الذاتية والنمو الذاتي؟

فالمصادر والأشكال والاتجاهات هي كلها نابعة من المكان نفسه. ونأخذ من بين المرحلتين التاريخيتين الأوليين اللتين شرحناهما سابقًا مجموع العناصر القادرة على إبراز دور الموضوعات التي اهتم بها التاريخ اهتمامًا ثانويًا، وهي الحضارت والثقافات والأمم والأعراق والمجموعات الاجتماعية بما في ذلك لغتهم وعاداتهم وأعرافهم. ونبرز الدعم الثقافي عبر العصور. وننتهي إلى أن الأمر يتعلق هناك بتأكيد هوية ثقافية ساكنة

ومتجانها في كل النقاط التي تقبل المقارنة مع الموضوعات المتعلقة بمجال السيطرة. فنحن هنا، ومن لا يرى ذلك، نتبع نفس نطاق النمط المثالي لوابرين، للجوهرية المثالية ـ وهي معكوسة بطبيعة الحال لأنها تعيد تأهيل ما كان حتى الآن سلبيًا.

ومن الحقيقي أن قضية الحوار أو جدلية الثقافات والحضارات ميسورة التحقيق. فقد تساءلنا أخيرًا من جديد حول مسألة معرفة ما إذا كان مثل هذا الحوار يقبل الإدراك: فتنشأ السلطة الزائدة من «زيادة القيمة التاريخية» المتراكمة خلال خمسة قرون بواسطة النطاق المركزي بقدر من العظمة والعمق مما يجعل من المشروع التفكير في أن رفض هذا التسلط لا يستحق إلا العدول عنه وإهداره وجحده. ويفضي الشق الأبستيمولوچي ككل إلى شق موضوعي في عالم جدلية المجتمعات الإنسانية في العصر الراهن.

ولم يذهب أنصار هذا الموقف إلى هذا الحد. فالعكس هو الصحيح. وبداية، لا نرى على الإطلاق على أرضهم نفسها أن العرقية الثقافية تنجح في الحض على التطور الاجتماعي الخلاق والتنمية الذاتية البناءة والمجددة التي تأمل هذه العرقية الثقافية أن تستند إليها. وإذا درسنا، في الواقع، الحالات الأساسية ذات المنفذ التجديدي التي تقوم أساسًا على تعبئة الطاقات الوطنية الذاتية فسنرى بوضوح أن الصين واليابان وكوريا وفيتنام لم تتمكن عن طريق المطالبة بتنظيم للعرقية الخاصة، المتمثلة في فلسفة التاريخ، من الكشف، بأشكال متنوعة للغاية، عن هذه القدرة التركيبية للطاقات الكامنة التي تضعها في قلب النظام العالمي الجديد نفسه والذي مازال في طور التكوين، ولا نستطيع حتى أن نقدم «التهجين» وسيلة لتفسير النجاحات الأكيدة بالرغم من أن أهميتها أقل في مجالات ثقافية أخرى.

فنحن نؤكد، في الحقيقة، أن المنفذ التجديدي والإبداعي الذاتي منذ مطلع القرن الثامن عشر، قد تأسس دائمًا في أعماق الميدان التاريخي أي في الطاقات الكامنة المتراكمة والمتحصلة بوضوح من الذاتيات الوطنية الثقافية ومن الحضارة.

لذلك، فلا نرصد في أي لحظة في هذه المجالات الوضعية التاريخية بالتحديد هذا الاتجاه الغريب، الذاتي الهامشية، كما نقول، والذي يمكننا أن نتفهم وجوده ضمن مجموع الإجابات المحتملة عن السيطرة الثقافية دون أن يكون ممكنًا مع ذلك أن ننصب من أنفسنا مدافعين عنه.

ويرجع ذلك إلى أن ما يدخل في مجال التنمية الذاتية هو على وجه التحديد التحرر من القيد الحديدي للاختزالية التسلطية، وتهيئة الظروف اللازمة للنفاذ إلى المعاصرة، وكفالة دعم الموضوع القومي ـ الثقافي، عبر هذه التحولات الاجتماعية، في مناقشة مستمرة مع الموضوعات الإيجابية الأخرى للتاريخ. ولا يمكن للتراجع، في الوقت الذي يتجه فيه العالم لأول مرة في تاريخه نحو العالمية الحقيقية، أن يؤدي إلا إلى طريق مسدود، واختناق، وخمود للحماسة.

وقد سبق أن استشففنا الاختلاف الأساسي بين الأساسية والقدم، وهذا ما سنعود إليه في عدة مواضع خلال هذه الدراسة.

ويتم الانتقال من المفهوم التحديدي الوضعي إلى المفهوم التاريخي الجدلي للتطور الاجتماعي الذاتي بخطوات متثاقلة من حول هذا المنعطف الكبير المشار إليه بالسنوات الواقعة بين ١٩٤٩ و١٩٧٣.

وأكثر من ذلك: أن في هذه النقطة للتحول التاريخي للإنسانية حيث نقل ظهور الاتجاه الخاص بالقارات الثلاث من حول الشرق لأول مرة منذ القرن الخامس عشر التساؤل إلى قلب مشروع تمدن الغرب نفسه، وهو الذي يعد حتى الآن تسلطيًا وليس محل نقاش، أصرت الغالبية العظمى من المثقفين المعاصرين في مجال علوم الإنسان والمجتمع في أوروبا وأمريكا الشمالية على التمسك بالمواقف التقليدية من مشكل التطور الاجتماعي وذلك بأن أدخلوا فيها مع ذلك استنباطًا أكثر دقة. فنحن في وقت تستأثر فيه الدقة الأبستيمولوجية وعبادة المنهجية، بوصفها كذلك، بالأضواء في أثناء تزكيتها بإلحاح ـ بدون جدوى في الغالب ـ للنزعة التاريخية التي ندعي كمالها لأنها تتعلق أيضًا بالعصور «التقليدية» ويتميز، نظرًا لعدم تفهم مقاييس الضرورة، حلول علم المستقبل محل الطوبيا، والتشكل الإرادي للحركة الاجتماعية السائدة محل الذاتية المنفردة.

ينتشر الجزء الأساسي من الحركة التاريخية فيما نطلق عليه حتى الآن «الأطراف» أي القارات الثلاث المنسية وبخاصة في الشرق. تحرير الصين وكوريا من الحكم الهندي القديم تحت لواء الاشتراكية، والثورة الوطنية الراديكالية ضد الإمبريالية في مصر الجزائر والشرق العربي الأدنى، وفي مجموع شبه الجزيرة الهندية، وفي قلب إفريقيا، وإثارة مسألة التبعية في مواجهة الإمبرالية في عدد متزايد من بلاد أمريكا الوسطى

والجنوبية. ويثير الدهشة بصورة أكبر التساؤل الذاتي لليابان بشأن المظاهر السلبية لاختراقها المبهر والذي جعلها ـ بعد مرور ربع قرن على هيروشيما وناجازاكي ـ ثاني دولة صناعية تكنولوجية واقتصادية في عالم الصناعة. وهذه هي الظواهر الأساسية الاجتماعية ـ السياسية التي انتشرت في المجال غير الغربي وخصوصًا انطلاقًا من الشرق. فستمر وسائل الإعلام، والتي يتزايد تركزها أكثر فأكثر في أيدي الجماعات العالمية المرتكزة في عواصم الغرب، في أن تغطي بأمور وافدة كثيرة هذه المبادرة تحول العالم تحت بصرنا. ولا يمكننا على الإطلاق أن ننكر ما تراه الطبقة السياسية للغرب كما لو كان أزمة تحضر حقيقية. حتى لو اضطررنا إلى تحويلها إلى مجرد أزمة اقتصادية، انطلاقًا من أزمة الطاقة، بعد حرب أكتوبر عام ١٩٧٣.

بإيجاز، على الرغم من ردود الفعل المضادة والتغيرات الإعلامية التي ترفض التغلغل في أرض العالم الحقيقي، وفي مجالات المختلفة القومية ـ الثقافية والحضارية، وتفرض النزعة التاريخية بصمتها على التحليلات الأكثر حداثة ولاسيما من خلال الجدل الذي بادرت به مجموعة البلاد غير المنحازة، وحوار الشمال ـ الجنوب المصاحب لأعمال اللجنة الثلاثية، وتحليلات البنك العالمي للتنمية والفروض والمقترحات التي قدمتها لجنة براندت وغير ذلك.

حقًا إن غالبية التحليلات المقترحة بواسطة هذه المصادر المختلفة المكونة للفكر الاجتماعي المعاصر لا تقدم بيانًا جليًا للمصدر الذي يعود منه التدفق، ونقصد بذلك على وجه التحديد مجال الأطراف، في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. ونعني بذلك استنادًا إلى عدم التوازن الذي أدرك أخيرًا منذ عام ١٩٧٣ فقد انكب التأمل النقدي الذي انطلق بصورة أساسية من أوروبا وأمريكا الشمالية على العالم الحقيقي الذي تظلله عالمية وسائل الإعلام من أجل التأمل عن بعد لبعض معازل الواقعية والأمل والتعايش.

وأيًا كان الأمر، ومهما كانت النوايا ومواضع البداية، فقد ولى الزمان المناهض للنزعة التاريخية والذي يثير، مستندًا إلى التاريخ الملموس للمجتمعات المادية بالعالم الواقعي، مشكل التطور الاجتماعي والتنمية الإنسانية والاجتماعية الذاتية والنمو والإبداع الذاتي ككل.

(٣)

المفهوم التاريخي النقدي للتنمية
زمن الذاتية النوعية

كيف يتم العبور من الشيء الغريب إلى الموضوع التاريخي ومن الطرف الهامشي إلى الذاتية؟

إذا كانت المشكلة ذات طابع نظري صرف، فإن التحليل المتعمق لكل من هذه المجالات التصورية يمكن أن يقدم بعض المعطيات. وما نهدف إليه هو السعي إلى تفهم أفضل، من أجل تحديث أفضل للتطور الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية في عصرنا الحالي، للتنمية الإنسانية والاجتماعية الذاتية على وجه الخصوص. لذلك نلجأ إلى التوزيع الذي من شأنه أن يسمح لنا بتفهم أفضل للبنية الذاتية ـ انطلاقًا من تاريخها الخاص بها بطبيعة الحال ـ من أجل تعبئة أفضل لطاقتها الكامنة.

يكمن هذا التوزيع، الذي يعد المفتاح الحقيقي للجزء المغمور من جبل الجليد، في تعميق مفهوم الخصوصية. وقد سبق أن أشير في عام ١٩٧٠ إلى هذه الأبعاد الأساسية على النحو الآتي:

«يمكن أن يتم تحليل مفهوم الخصوصية في عدة لحظات»:

(أ) لحظة التعريف العام المستند إلى الأصل:

فمن أجل أن نبرز خصوصية مجتمع معين، نسعى إلى الكشف ـ استنادًا إلى دراسة نقدية للتنمية التاريخية لتشكيل اجتماعي اقتصادي قومي معين ـ عن أسلوب الدعم المجتمعي النوعي لهذا التشكيل. وليس هذا الأسلوب سوى أسلوب (نموذج) التنظيم والتفاعل النوعي للعوامل الأساسية الأربع الكبرى لمشكلة الدعم المجتمعي كله، وتحقيق الحياة المادية في الإطار الجغرافي والبيئي (أسلوب الإنتاج بالمعنى الضيق)، وتناسل الحياة (الجنس)، والنظام الاجتماعي (السلطة والدولة)، والعلاقات مع الزمن (نهاية الحياة الإنسانية، والأديان، والفلسفات). ويحتل تناسل الحياة المادية، في هذا المجموع، المركز الأهم في تنظيم أسلوب الدعم ككل، وهذا لا يتم إلا في تحليل أخير. ويسمح تطبيق هذا الأمر على المجتمعات المختلفة بتنظيم

أفضل لهذا المجموع والإبراز والتجميل ـ برسوم سائدة ـ للتحليل الأول الذي يتم استنادًا إلى معايير اجتماعية ـ اقتصادية.

(ب) لحظة إدراك العناصر المكانية الزمانية:

لا تتم دراسة الخصوصية في خيال الأبستيمولوچيا الصرفة ولكن في إطار التطور الحقيقي لمجتمعات معينة. ويضع هذا التطور عنصر الزمن في المقام الأول: ومن هنا تأتي الأهمية الرئيسية لفكرة «عمق المجال التاريخي» فلم يكن موضع نقاش كشف خصوصية إحدى مجتمعات الصدفة ـ اجتماع دولي للكشافة، أو حركة طلابية، أو دولة مصطنعة الحدود (مثل بيافرا) . . . إلخ. ومن يتحدث عن الدعم المجتمعي يولي وجهه شطر المدة التاريخية الطويلة التي لا تؤدي إلى احتمال الحدوث. ونقصد بذلك أننا ستحدث حديثًا مقبولاً عن الخصوصية ـ أي في التشكيلات الاجتماعية القومية القديمة وهي أفضل مجالات الخصوصية ـ أي في التشكيلات التي لا تمس على الصعيد القومي بالمعنى الضيق، في الأمم الشابة، وفقًا لعبارة توماس جيفرسون بشأن الولايات المتحدة الأمريكية. ونرى كم هو واسع هذا التهجين: الغالبية العظمى من الأمم والشعوب في زماننا.

وستكون العلوم الاجتماعية أقل حرية مع عنصر المكان ـ وذلك لأسباب متعلقة بفقدان الثقة في جغرافية سياسية معنية. فلم يعد التطور التاريخي للمجتمعات يتم مع ذلك في الخيال الجدلي للفكر ـ فيجعل علم التاريخ محل التاريخ ـ اللهم إلا في المجال المغلق للأبستيمولوچيا. فالمجتمعات تتطور ـ ولكن فقط في إطار وجوده جغرافيًا وهو ما ينظر إليه من جانب مظهرين: مظهر المحلية الذي يؤدي إلى تقدير المكانة التي تغطيها هذه المحلية لكل مجتمع ولدولته بالنسبة للآخرين أي إلى الجغرافية السياسية، ومظهر الحالة الداخلية أي علم البيئة الذي يقوم بالإشارة والحصر للموارد والطاقات الكامنة التي يجدر تهذيبها بأخذ العنصر الديموجرافي (السكان) في الحسبان.

(ج) لحظة جدلية عناصر الدعم مع عناصر التحول:

بعبارة أخرى، إذا كان الدعم المجتمعي مكفولاً، فهو يقوم بذلك من خلال التطور بواسطة التحولات العميقة، استنادًا إلى العمل، الحاسم في تحليل أخير، لأسلوب الإنتاج، فيبرز ما كان مكفولاً، وما هو مكفول الآن (وهذا أمر جد مختلف

عن «الثوابت» ـ ذات القوة اللاحقة)، ما كان مكفولاً وما هو مكفول الآن، وفقًا لأسلوب معين، عما لم يكن أبدًا ثم أصبح وعما كان موجودًا ولم يعد كذلك: تميز العناصر الرئيسية الأربعة من العناصر الأخرى أيًا كان الوزن الخاص بهذه الأخيرة في هذه الفترة أو تلك للتطور التاريخي.

وينبغي توضيح هذا التعريف الأول المفهوم في ضوء التحليلات المستقبلية المجتمعة القائمة على وجهات نظر مختلفة.

ويترابط مفهوم الخصوصية ـ كما عرف هنا على نحو ولي ـ في عاملين أساسين:

* **العامل الوصفي البنائي ـ الوراثي:**

أي هذا القالب الأساسي المعرف بأنه أسلوب للدعم المجتمعي. ويشكل هذا القالب ـ أي الترابط بين العناصر الأربعة الأساسية ـ فرضًا بحثيًا تحليليًا للمجتمع محل الدراسة، ولكل مجتمع يصبح محلًا للدراسة، بقدر ما نكون في حضرة تشكيل اجتماعي اقتصادي قومي ـ لأمة ـ أي لمجموع إنساني مركز وثابت بقدر كاف على المدى التاريخي من أجل أن يسمح بعمل بحث يستهدف تحديد الفارق بالنسبة للوحدات الاجتماعية القومية الأخرى ـ للمجتمعات الأخرى. بمعنى أنه يهدف إلى أن يجعل الخصوصية الذاتية ملموسة، وكذلك الحال أيضًا بالنسبة لصلات التعلق بكل شيء، بالكون عن طريق هذه الخصوصية نفسها.

* **العامل الديناميكي:**

بمعنى طبيعة عملية البناء الوراثي والتنظيم المتنوع للعوامل الرئيسية الأربعة. وسيتغلغل في التطور المادي ـ وليس في أي أنماط ذاتية مجردة. وليس هذا التطور المادي إلا تطورًا للقالب الأساسي في إطار العمل المباشر بواسطة مجموع العناصر المكانية ـ الزمنية ـ سواء البيئة أو الجغرافية السياسية ـ من طول العملية الجدلية المعقدة التي تنتشر على المدى التاريخي الطويل. وسيظهر هذا العمل بوصفه مكونًا لأسلوب معين للعلاقات بين العناصر الأربعة الرئيسية: كثافتها النسبية في القالب نفسه، والعلاقات المتبادلة غير العادلة بالضرورة، المتنوعة الفاعلية. ويأخذ القالب الأساسي ـ الذي وصفناه، في شكل مربع مثالي ـ شكل مستطيل، شبه منحرف، رباعي الأضلاع

لأشكال مختلفة، مصوغة كذلك ومشكلة بواسطة تطور كل مجتمع طوال سيره من نقطة إلى أخرى لعمق مجاله التاريخي المعين، في الإطار المحدد الذي كان وبقي، وهو إطار التحديث ووجوده الحقيقي المادي.

* النموذج النظري:

يمكن أن نصف السير العام للعملية على هذا النحو:

(أ) العنصر الوصفي الذي يشكل مستخدم الإنتاج المتبقي، وهو المتصل بالخصوصية المتعلقة بمجتمع معين.

(ب) سيتشكل هذا المستخدم بواسطة قالب العناصر المكانية - الزمانية التي تحكم تطور أي مجتمع.

(ج) سيتشكل المنتج بواسطة نتائج التفاعل الجدلي بين المستخدم من جانب، وإطاره المكاني - الزماني من جانب آخر، وهو التفاعل المعروف خلال المدى التاريخي الطويل.

هذا هو الإطار العام للنموذج الخاص بتصور الخصوصية.

وليست الخصوصية نتيجة مجتمعات أخرى، هامشية، غريبة، غير طبيعية، غير غربية - متخصصة إذا جاز القول.

وكل تشكيل اجتماعي - اقتصادي قومي، وكل شكل، ما دام يقدم درجة أفضل من الكثافة المجتمعة، سواء بنفسه أو خلال المدة التاريخية، وكل مجتمع لديه عمق معين للمجال التاريخي. ويتم تحديده كما هو، ويبدأ مثله مثل أي وحدة أخرى من نوعيته، بمجموع المظاهر المجتمعة تحت مصطلح «الخصوصية».

وكل أمة، وكل مجتمع. هما كذلك استنادًا إلى خصوصية الذاتية. فلن يكون لم يكن، ولم يكن أبدًا، ولن يمكن أبدًا تصور مجتمع خصوصية - بمعنى عالمية وفقًا للحالة الراهنة لمعرفتنا بالمجتمعات الإنسانية. وهنا يكمن أساس التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية للوحدات المسماة بالتشكيلات القومية، أو بالأمم في عالم الواقع.

وتتحدد الخصوصية الممنوحة لتشكيل قومي، لأمة في مجتمع معين - وهذا هو موضوع التصور نفسه الذي نبحثه في هذا المقام - بناء على أعمال تصور الخصوصية -

محل البحث في نفس المجتمع موضوع الدراسة، الذي سيمده هذا التصور بالمفتاح، وشبكة فك الرموز، والتي تسمح بذلك بالأخذ في الحسبان ـ في عبارات معقولة ومقبولة للعقل النقدي ـ لما كان هنا مخالفًا برغم أنه متماثل، ومختلف مع أن له نفس الانتماء.

فهل تعد هذه الخصوصية ميزة للمجتمعات القائمة أي المجتمعات التي بين التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية القومية المتوسطة الحجم، والتي لديها عمق كاف للمجال التاريخي؟ وفي هذا العرض، ماذا بشأن الأنماط الأخرى للتشكيلات الاجتماعية؟ نفكر هنا كثيرًا في الوحدات المسماة «بالأمم الجديدة» أكثر مما نفكر في عدة مجتمعات أو وحدات اجتماعية صغيرة الحجم تكون كثافتها الفعالة بقدر العمق المنخفض جدًا، بل شبه المنعدم لمجالهم التاريخي.

وهنا توجد مشكلة منهج ولا جوهر. ففي الواقع، أن مجال التطبيق العادي لتصور الخصوصية هو المتعلق بالتشكيلات القومية الأفضل حجمًا وكثافة، والتي ينتشر عمق مجالها التاريخي على عدة قرون. ولكن، هذه المجموعة من التشكيلات القومية تكون موضوع الأغلبية الساحقة للعالم كما نعيشه، وكما صنع، وكما صيغ على مراحل تاريخية. لذلك يتلاءم مفهوم الخصوصية جيدًا مع العالم الحقيقي، ويقوم على الجدلية الاجتماعية على مدار تاريخ الحضارات والثقافات المتعلقة بأمم ـ ومجتمعات العالم.

وعلى ذلك تتعلق الصعوبة بالمنهج لتعلقها بوحدات مجتمعية مختلفة. ومجرد تطبيق الخصوصية على هذه المجموعة من الوحدات المجتمعية، الضعيفة الكثافة والحديثة التجمع، سيسمح بيقين بالتعريف عمومًا بخصائصها. وهذا سيؤدي، ومن لا يرى ذلك، إلى فاعلية أقل بنفس قدر ما تكون خصوصية هذه الوحدات الاجتماعية واضحة للعيان لكونها أقل بروزًا وتعريفًا من تلك المتعلقة بمجتمعات، مستقرة زمانًا ومكانًا على وجه دقيق، لتشكيلات قومية بأنماطها الخمسة.

ويشكل عمق المجال التاريخي العنصر الحاسم في بناء مفهوم الذاتية وإعماله أكثر من الجدلية الاجتماعية للعالم الواقعي.

ومن جانب آخر، هل يختلف الأمر في صلته بالتصورات الأخرى لجهازنا النظري؟ فلا توجد طبقات اجتماعية إلا اعتبارًا من مستوى معين للإنتاج الاقتصادي،

ولا توجد دولة إلا اعتبارًا من مستوى معين للتكوين والصراعات الاجتماعية، ولا توجد ثقافة ولا أيديولوجيا إلا اعتبارًا من حد معين للتنمية الشاملة والجدلية الاجتماعية داخل مجتمع ما، أو داخل مجموع قومي ـ ثقافي ـ في إطارهم للتحضر. فلا يقبل التصور التفكير فيه، ولا يكون لذلك مفيدًا إلا استنادًا إلى حركة العالم الواقعي ـ الذي يعد وحدة القادر على بيان وضع المشكلات، والمشكل الذي سيهتم بدوره بعمل أدوات البحث والتفسير ـ التصورات ـ التي من شأنها إجابة تساؤلاتها الكبيرة.

هذا هو مفهوم الخصوصية ـ في اللحظة التاريخية المحددة لنشر الجدلية الاجتماعية في عصرنا، داخل قوالبها الأساسية الكبيرة ـ الحضارات، والثقافات، والأمم ـ كذلك بين هذه الدوائر الكبيرة للتشعبات المتقاربة.

ويسمح الأخذ بتصور الخصوصية بتعريف أسلوب الدعم التشكيلات القومية. ويسمح كذلك بالتكهن بمجال الإمكانات المستقبلية لهذه المجتمعات، أي أن إعمال هذا التصور للخصوصية، الذي يخرج هو نفسه من أرض التاريخ العريق، يجد مجال تطبيقه المفضل في الديناميكية التاريخية ذاتها ـ أكثر مما يجدها في التعريف الثابت بالضرورة للتشكيلات القومية المختلفة.

ويؤثر مفهوم الخصوصية، المعمول به على هذا النحو في نفس قلب الجدلية التاريخية، على محول التفاعلات بين مركزي جذب المصالح المتنازعة، وهي، بين أخرى، الجدلية بين الوجود القومي من جانب، والسيطرة من جانب آخر، ويظهر كل من هذين المركزين، وكل جماعة بلاد، من حول مركزهم للسلطة على التوالي، بوصفه مؤثرًا وفقًا للتنظيم الخاص به لقالبه البنائي، وتسمح وجهة النظر هذه بدورها بالتكهن بالأشكال الشديدة التنوع للتفاعلات فيما بين مركزي جذب المصالح.

بعبارة أخرى نتبنى عبارة أراجون «المستقبل لم نحيه بعد».

فهل ينشأ الجدل لذلك بين الأصالة والخصوصية؟ ونتساءل في الواقع لماذا تصور الخصوصية، مع أن المعني بذلك، في عدة مناسبات، هو الأصالة؟

فيحيل مفهوم الأصالة مباشرة إلى فكرة الأصل، فيعد أصيلًا ما كان له أصل، حقيقي، مشروع وفقًا لمنشئه وليس لمضمونه. ويتعلق الأمر، بحق، بمصطلح شائع

وليس بتصور في طور التشكيل. وما يعول عليه هنا هو أن يحيل إلى الأصل، ويضع الحقيقة في مصدره، والشرعية في جذوره.

لذلك، نرى بوضوح الصعوبة التي لا يمكن ألا تظهر إذا حاولنا تشبيه نوعين من الظواهر المسماة بالحقيقة، الأصلية، لأنها بحسب الأصل والمصدر قائمة على مشروعيتها التاريخية بوجه أو بآخر من جانب، والظواهر التي يسمى مضمونها بالمتميز والتي لديها أصالة، مادامت مرتبطة بمضمون ظاهرة ذات أصل ونتاج الذات وأرض مجتمع معين من جانب آخر. ففي الحالة الأولى يتعلق الأمر بالكشف عما هو أصيل وما هو ليس كذلك، ثم نميز ما زاد أو ما أضيف إلى المسلمة الأصلية، التي اندمجت فيها، لإثرائها، وتهذيبها، وإعادة تكوينها في الطريق. ويختلف الأمر بشأن الخطوات في الحالة الثانية: فتتعلق، في قوة الإحالة من ظاهرة معينة إلى أصولها التي تعطي لهذه الظاهرة أوراق اعتمادها في مجال الأصالة ـ بتحديد مضمونها «الأصيل»، الكاشف للأصالة والتي يتميز، نتيجة لذلك؛ بالنظر إلى ما هو من مصادر وأصول غير أصيلة بالمعنى الضيق.

وستمتد الأصالة بذلك وبشكل طبيعي، وفقًا لهذا المدلول الثاني للمصطلح، إلى القديم والمهجور، إلى الماضي الحي بالتأكيد ولكن بوصفه بنيات، وآثار، وتقاليد، وأدوات للتعايش، وأشكال للثقافة، ومؤسسات رهينة ماضيها ـ مهيبة أحيانًا ومؤثرة دائمًا، كاشفة بناءة. ويتم إدراك الأصالة في مجالات التعايش والثقافة الأصيلة لمجتمع معين، خاضع للتغلغل والسيطرة، والشكل من السيطرة الأجنبية، وهي المجالات التي كان من شأنها أن تستمر دائمًا بفضل مثابرة الصفوة التقليدية الأصيلة، عادة بالاتفاق أو لصالح المستعمر والتي تستمر كذلك في مجالات موجودة في معازل حقيقية داخل التحديث.

وبذلك، فإن الرجوع إلى الأصالة، وهو ما سمح بحفظ الميراث الثمين من كل الوجوه، أصبح جدليًا تحريم الحياة الحديثة: على الصفوة الأصيلة، ولا سيما المثقفين من بينها، والإنجاز الأفضل وأخذ الدروس من ذلك. فأصبحت الأصالة، على هذا النحو، أيديولوجية استعمارية للمعزل الثقافي. لذا فإن كل من يحرصون ـ وارثين ومؤيدين ـ على العودة إلى المصدر والأساسية والتعلق بالشخصية التاريخية العميقة،

يجدون أنفسهم مجبرين على اختيار المنفي الداخلي - بالنظر إلى الأبهة ونتائج الحياة الحديثة - التي زرعها الاستعمار والإمبريالية في المراكز الحضارية والمواني. ومن المفيد في هذا المقام أن ننوه بالمصطلح العربي «أصالة»، وليس غيره، الذي وقع عليه ليدخل في المصطلحات الحديثة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ليقابل المصطلح الفرنسي (أوتانتيسيه). فهل يوجد لدى العالم العربي في نوع من الثقافة الازدواجية والغموض؟ وهل تعد الأصالة المستعارة من عمل هذه المدن (وهي حرفيًا باللغة الفرنسية: فيل)، المعازل المزخرفة في قلب المدينة الحقيقية؟ ونحن نعلم أن هذا كان هو المفهوم والموقف في مجموع المجتمعات والأمم والثقافات المسيطر عليها عن طريق التسلط الإمبريالي للغرب، قرابة خمسة قرون، وحتى عودة ظهور حركات التحرر وثورة الشرق مع مشروع النهضة.

وتظل العودة إلى الأصل وتطلب الأساسية أكثر قوة في مواجهة صلابة السيطرة الاستعمارية والإمبريالية. فنحن بعيدون، بعيدون جدًا، عن نقائض القدم والزخارف الأخرى، حركة التاريخ، وعلى وجه التحديد ريح التاريخ القوية، ونهضة الشعوب، والأمم والثقافات والحضارات بالشرق. فيقتضي تطلب وضع مشكلة نهضة الشعوب والأمم المضطهدة في عصرنا حتمية كشف لب الاستمرارية القومية، بغية أن تكفل لها العودة إلى الظهور والتحول الثوري. وهذا اللب، كما نراه، هو ما نعنيه بمصطلح الخصوصية الذي نقوم هنا بتعريف تصوره.

فقد حان الوقت الذي يجب فيه الرجوع إلى الأصل، والتمسك بالأساس، بالأصل الحي الذي يوجد بيننا وفينا أن يدخل أخيرًا في المكان الخاص به في هذا القالب التشكيلي، أسلوب الدعم المجتمعي الذي يأخذ في حسبانه في الوقت ذاته ما هو موجود، وما كان، وما يصبح ما يفعل من الصيرورة - ويتم هذا أو ذاك استنادًا إلى معطيات الأصلي والأساسي والحقيقي بوجه خاص.

وبذلك، تقتلع الأصالة من معزلها، وتعاد إلى استمراريتها، ودون أن تزال ذرة تراب عنها قبل تعرضها لضوء النهار، ولكنها تتغلغل بوصفها مجموعة عناصر، عنصر ديناميكي، وبناء في القالب نفسه. فتعاد الأصالة إلى الحياة، ويعبر عن الأصالة بدقة وصراحة في نفس عملية العودة إلى المعاصرة. وتمد الأصالة تحول المجتمعات بالعناصر

الأكثر ابتكارًا، لأنها أصيلة، الخاصة بأسلوبها للدعم المجتمعي، وخصوصيتها الذاتية. وتصنع هذه الأصالة المستقبل - من خلال قالب معين لخصوصية كل مجتمع ينتشر داخله التطبيق العملي للشعوب، والطبقات، والجماعات الاجتماعية هذا التطبيق الذي يشكل للجدلية الاجتماعية إطارها.

ونحن نتابع تدفق الأمثلة في كل وقت، مما يمكننا معه القول ببساطة بأن «تطبيق تصور الخصوصية يسمح بتحديث الأصالة الذاتية للمجتمعات المختلفة»(١).

ويقتضي كشف الخصوصية تكاملها. فالتأثير المستمر لميراث العصور الاستعمارية والإمبريالية ثقيل إلى درجة أن الخصوصية تعرض بنفس النسق لفكرة الأصالة (وتسمى بالفرنسية أوتانتيسيتين)، وتظل هذه الكلمة متصورة في غالب الأحيان وفقًا لمصطلحات ذات نمط مثالي أي مصطلحات أساسية الطابع، أكثر تشبعًا من الناحية الإدارية بالمثاليات من التحليلات الموضوعية المادية. ويتم هذا التكامل في لحظات مختلفة، أو على درجات، إذا أردنا تجنبًا أفضل للتجريبية والتأثيرية الشخصية.

ويجد هذا المعيار الأساسي للتكامل نقطة بدايته في الموضع نفسه، الذي عرضنا لتصوره عاليه، الخاص بفاعلية تصور الخصوصية سواء في مجال الدعم أو في مجال التحول المجتمعي. وينتج عن ذلك أن يعد مجال الفاعلية للطاقة الكامنة للفاعلية الممكنة التي سندرسها. وهذا ما يميز الفولكلور عن الخصوصية - وأيضًا ما يميز داخل الفولكلور بين ما يتصل مباشرة بجدلية الدعم والتحول المجتمعي، أي القادر على الفاعلية الموضوعية في الحركة الملموسة للتاريخ الواقعي للمجتمعات، والبقية الوقائعية.

وتتعلق الصعوبة بالدعم المجتمعي أكثر من تعلقها بالتحول. فيخرج هذا الأخير من الناحية الواقعية إلى المجال التحديثي، أفكارًا ازدواجية ومتعارضة للتحديث والتجديد وهي التي ستكون موضع دراستنا اللاحقة.

---

(١) أنور عبد الملك:

Pour une sociologie de l'impérialisme (1 et 2), L'homme et la société n 21,

ص٣٧-٥٤، ٢٧٩-٢٩٨، ١٩٧١ - باريس.

انظر أيضًا: Spéificité théorie sociale, باريس Anthropos, ١٩٧٧

ويلاحظ أن الدعم المجتمعي هو على العكس أكثر صعوبة من أن يتكامل. فيتم التمييز بين حفظ السمات القومية ـ الثقافية، بوصفها كذلك، وكشف ما يوجد من هذه السمات متجاوزًا مجرد تعكير الآثار والأعراف والعادات القديمة، أي ما يتسم أساسًا منها بالعمل تجاه استمرارية الوحدات المجتمعية الكلية ـ الحضارات والثقافات، والأمم ـ وعلى وجه التحديد عن طريق التشبث بتلك التي توجد بين سماتها وأبعاد وجودها على المدى التاريخي الطويل ما تظهر كما لو كانت شرط هذه الاستمرارية نفسه.

ويتعين أن يقوم استعمال هذا التصور للخصوصية وتحليل ديناميكيته الفعالة في كل من الحالات محل الاعتبار على معرفة نقدية تفصيلية وعميقة للواقع المادي، والموضوعية الديناميكية لكل مجتمع موضوع الدراسة. وهذا يعني إلى أي مدى سيقوم تغيير العناصر المكونة للخصوصية، كما هو الحال أيضًا بالنسبة لدراسة تفاعلاتها المتبادلة على الدراسة النسقية والتناقضية للمجال موضوع الدراسة، أي على دراسات الحالات، والمقارنة بالدلالية، واللجوء إلى الرؤى التناقضية للمجتمعات موضوع الدراسة، والاهتمام المستمر بأعمال البحث الأصلية والتي كثيرًا ما تتم مع شبه جهل عام بالأجيال الجديدة من الباحثين الذين حملتهم الموجات الكبرى للتحرر الوطني والثورات الاجتماعية في المجال غير الغربي، ودراسة التنمية الذاتية استنادًا إلى الأبحاث الذاتية بشكل أساسي.

وهناك درجة أخرى أو شرخ آخر إذا أردنا، في مستوى جدلية الأولويات بقدر ما يهدف التطور الاجتماعي والتنمية الذاتية أساسًا إلى تعديل نظام الأشياء والاستجابة الأفضل، بوجه خاص لانتظار المجالات الاجتماعية المختلفة استنادًا إلى طاقاتها الكامنة الخاصة بها.

ويأخذ إدراك الاختلافات المستمرة والعميقة، في مجال تعريف الأولويات، في الحسبان مستويين للتحليل:

(أ) التعريف بداية بالفئات المختلفة للأولويات:

ـ يذهب البعض إلى وضع الفئة الأولى للأولويات في مجال الإنتاج والاقتصاد والمظاهر العلمية والتكنولوجية التي تصاحبها. فنصل بذلك، علاوة على أمور أخرى،

إلى: الإنتاجية والاستهلاك، والتنمية ذات الرؤية الضعيفة ومذهب المتعة: الأساليب الفردية للتنظيم الاقتصادي، وكذلك الأساليب الجماعية للدولة . . إلخ.

- يفرض بعد سياسي نفسه في تعريف الأولويات بمجرد تحديث هذه الأولويات بواسطة القرارات السياسية التي تتخذها الهيئات والمؤسسات المختلفة في المجتمعات كلها أيًا كانت. وسنجد هنا التميزات التقليدية بين الليبرالية وحكم الفرد، بين الديمقراطية والديكتاتورية، بين الجماهيرية والاستبدادية، وبين الإجماع والنخبة . . . إلخ.

- وتوجد الفئة الثالثة في تعريف الأولويات في عالم الثقافة، والفكر، والفلسفة والأيديولوچيا والدين استنادًا إلى قوالبها التاريخية التشكيلية. ونتوقع أنه من المحتمل في هذا المجال أن نقابل عددًا أكبر من الاختلافات المرتبة على تكامل المجتمعات الإنسانية إلى أمم، ومجالات ثقافية، والرؤى العالمية التي تصاحبها وتتشابك معها من خلال القوالب المختلفة للحضارة التي تجمع هذه المجموعات الكبيرة.

(ب) سيكون من الممكن أيضًا دراسة مستوى ثان لتحليل هذا التكامل في أثناء دراسة الأنماط المختلفة للأولويات.

- يبرز نمط عام في البداية من نمط الإستاتيكية - المحافظة، أي مجموع الأولويات المعنية بصورة أكبر بدعم الترابط المجتمعي، والأنظمة الاجتماعية - الاقتصادية، والسياسية - الأيديولوچية، سواء لمواجهة الموجة الصاعدة للمتطلبات الجديدة للتحول والراديكالية، أو ببساطة بوصفه تعبيرًا عن ضرورة الحفاظ على الإنجازات والخبرات التي تُعَدّ نتائج العملية الطويلة للتحول، قبل أن يتخذ تبلورها شكلًا لنظام جديد مستقر. ونرى أن التقديرات المختلفة الممكنة لهذا النمط الإستاتيكي - المحافظ تشير بوضوح إلى أن نفس مضمون ما نأمل أن نحفظه مختلف في الحقيقة بشكل عميق - برغم أنه يظهر خلال زمن معين بوصفه مطابقًا، في الإستاتيكية نفسها، خلافًا للأنماط ومحتوياتها الصريحة المختلفة.

- وسيكون هناك نمط عام آخر للأولويات وهو الخاص بالراديكالية، الموجهة صوب تحول المجموعات الاجتماعية. وهنا تتخذ الأولويات شكل مجموعات متوازية، مزدوجة، ومتناقضة وليس فقط شكلًا تدريجيًا مختلفًا داخل نفس نمط الأولويات كما هو الحال في كثير من الأحيان في نمط الإستاتيكية - المحافظة للأولويات.

(ج) ونرى جيدًا التعقيد الضخم لتعريف الأولويات نفسها، حتى لا نقول شيئًا عن تحليل مدلولاتها عند اختلافها. مع ذلك، يبدو أن المظهر الأكثر تشويشًا في مجال دراسة الأولويات هو بحق المتعلق بأزمنتها المختلفة.

ويرجع ذلك إلى أنه يمكن في الواقع التفهم الكامل ـ من خلال المستويين اللذين شرحناهما: مستوى الفئات ومستوى الأنماط ـ للأولويات المختلفة، وحتى قبولها بوصفها نزعة عقلية ضرورية للحديث المنطقي. وعلى العكس، فإن وظيفة الأولويات عبر البعد الزمني، أي الانتقال من الاختيارات إلى العمل ومن القرار إلى التطبيق العملي، يمثل بجلاء ساعة الحقيقة في مجال جدلية الأولويات كله. وننوه مرة أخرى بأن هذه الأزمنة المختلفة تجد مصدرها بعيدًا عن اللحظة الشخصية الوحيدة لاتخاذ القرار. فكما تمتد جذورهم، بموضوعية في نفس موضوعية الضغوط الجغرافية ـ التاريخية وفقًا لتعريفها في الدوائر الخارجية والداخلية للجدلية الاجتماعية الموجودة في مجتمعات العالم المختلفة، توجد أيضًا في الرؤى المتنوعة الموجودة في داخل هذه المجتمعات للبدائل المستقبلية التي تقبل أن تقدم إليها.

ويجبر تدخل المستوى أو البعد وجدلية الأولويات التحليل على أن يتحدد بين المحافظة والخصوصية الفعالة من خلال اختيارات وأفعال في الواقع المادي ـ أي الرؤية نفسها التي تريد الجوهرية المثالية محوها في كل فرصة.

فيكون هذا ممكنًا مع ذلك في البحث النقدي لمجال التحديث بأكمله لتوضيح الأفضل للرؤية الفعالة للتطور الاجتماعي للتنمية الذاتية، موضوع بحثنا.

(٤)
لب الذاتية

حقًا إن تأمل مشكلات العلاقات بين الحرية والتحديث كون ومازال يكون لب الفكر السياسي، والنظرية الاجتماعية داخل مجتمعات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، أيًا كان عمق المجال التاريخي للمجتمعات المختلفة المعنية، باستثناءات قرية شديدة الندرة (وهي الخاصة بالمجتمعات التي أنشأها الاستعمار الأوروبي أساسًا).

لم تواجه أعمال التحديث التي قامت بها العلوم الاجتماعية في الغرب، خصوصًا في أمريكا الشمالية، بدون أن تغفل الحركة القومية الضخمة للفكر والعمل في القارات الثلاث، في أحسن الحالات، إلا ببعض النقد أو التردد بخصوص العملية الحتمية للتأقلم الثقافي. ويمكننا أن نؤكد أن أهم المنظمات الدولية حتى فترة قريبة للغاية، قد اتخذت هذا الأسلوب في تناول المسألة.

مع ذلك، توجد الأدوات الأساسية، وهي قد أحصيت بالضرورة، وكذلك التحليلات والتجريدات في مرحلة متقدمة: مصر، من محمد علي إلى جمال عبد الناصر، واليابان من ميجي حتى الانفتاح الإلكتروني والتكنولوچي السريع، والمجموع العربي والإسلامي تحت تأثير البترول، وظهور مراكز صناعية وتكنولوچية جديدة في شرقي آسيا، والجدل الهائل حول الثورة والتحديث في الصين، والحوار الجلي حول الثقافات والتنمية في إفريقيا، والمناقشات الكبيرة حول التهنيد في أمريكا الوسطى والجنوبية: وكذلك أيضًا في السنوات الحديثة، الاهتمام المتعلق بالبعد القومي - الثقافي للعرقية، مثلما يحب البعض أن يقول، في عدد كبير من المجتمعات الصناعية المتقدمة في أوروبا وأمريكا الشمالية، وتحديث النزعة الإقليمية، وكذلك الوعي بالمجموعات المتعددة القوميات وعدد من الحجج حيث يوجد مشكل التحديث في قلب الأعمال.

وقد وصل عدد ضئيل من المعطيات، بصرف النظر عن التعليم، لهذه العمليات إلى مستوى الحجج المقبولة من النظرية الاجتماعية، بما في ذلك المعطيات التي تتناول المتغيرات والتحولات الاجتماعية.

ويعكس نص يرجع تاريخه إلى عام ١٩٦٤ الفكر الموجود في المجال محل الدراسة منذ بداية الأربعينيات بشأن مشكل التحديث، وقد ورد في النص:

. «تتعلق طائفة أخرى من التصورات بمجال التفاعل بين نهضة العالم العربي والمعاصرة. ماذا نفعل حتى نشرع في بداية جديدة؟ كيف نعمل من أجل أن نستمر في تحقيق ذواتنا، في عالم يسوده «الغير»؟

اختار بعض المفكرين العرب نسبة - صغيرة حقيقة ولكن مهمة - من التيار الليبرالي المحدث تقليد الغرب. وقد كنا في ذلك الوقت بصدق في زمن لم تكن قد أثرت فيه الحروب والأزمات المنتشرة على مكتسبات قرن الثورات، بعد قرن مذهب

اتضاح الرؤية. فمن الغرب لم تتوقف التأثيرات والضغوط والتوسلات عن إطراء هذه العملية. كانت تلك في القاعدة التاريخية «للتحديث» خلال النصف الأول من هذا القرن، فكان واجبًا أن ينتشر التقليد في كل المجالات من الملابس إلى الفلسفة، ومن الأبجدية إلى المؤسسات السياسية، ومن الجنس إلى الاقتصاد. فكان الانفصال عن الماضي وحده والإنكار الكلي للانحلال من شأنهما أن يوقفا هبوط المنحنى. وكان ممكنًا عقب ذلك، مع الضرب صفحًا عن كل ما كان يشكل «الأنا» القومية المنحلة، غرس الغرب في الأرض العربية لضمان النهضة.

مع ذلك فقد اضطرت هذه المجموعة إلى أن تصطدم بمقاومات عميقة. حقًّا ظهرت بعض البنيات، ومازالت تظهر، وهي من شأنها أن تكون خادعة للوهلة الأولى فالأساس مع ذلك هو: الجموع الأصيلة للشعب، والجماعات الفكرية التي تعيش سويًّا معها، آخذة في الحسبان التفاوت والفشل من جانب الكفاح السياسي والأفكار الجديدة. لكن تعلق هذه القوى بوجودها الأساسي والتاريخي وإنسانيتها الخاصة وأشكالها الإنسانية الخاصة ـ هذا الضمير القوي الذي يعد أيضًا ضمير طبقة وطبقات شعبية ـ يقودها إلى رفض الاقتصاد الاستهلاكي، السرقة الثقافية والانفتاح الساذج على تغلغلات المستعمر، وإنكار الذات وفي كلمة واحدة، كل هذه العبودية التي تعد السمة الثابتة للمشترين في كل مكان.

مع ذلك، فقد كان هذا العصر ضروريًّا. فلم يكن النقد ليخطئ، مادام فعالاً، في أن يمس في آن واحد الذات والغير، و«الأنا» التاريخية التي تعيش في أزمة والإسهامات التي وإن كانت خصبة فهي مثقلة بالعبودية. فظهر تدريجيًّا أن العملية الواجبة لم تكن الامتداد إلى «الأنا» التاريخية فحسب، أو تقليد «الغير» المكره ولكن الأحرى أن عملية الدراسة والاعتراف بالأرض الوطنية، المستردة، في بعديها ـ التاريخي والاجتماعي ـ من أجل كشف مشكل الخصوصية الذاتية، وإثرائها بما يوجد بين إسهامات الحضارة الصناعية الغربية التي تقبل نشر التقدم المادي والخيالي لهذه الأرض، والإسراع بخطواتها إلى الأمام، والتقييم الأفضل للخصوصية التي تظل، مع تطورها، محافظة على أصالتها كل ذلك بدون تشويهها أو قسرها أو مسخها، أو في كلمة واحدة بدون التنازل عنها.

ولكي نقوم بذلك، صار لازمًا أن يفسح الاستقلال الشكلي المجال للاستقلال الأصلي، وبناء الدولة الوطنية المستقلة، والتي تتمثل سمتها الأساسية في هذا الاسترداد العميق لسلطة القرار على كل الخطط في جميع المجالات المرتبطة بوجود الأمة.

هذه هي، بشكل محدد للغاية، العملية التي نقصدها بالتحديث. والنموذج الذي يهتدى به ليس نموذج بلاد أوروبا أو أمريكا، ولكنه النموذج الذي تحدده القوى القومية من تلقاء نفسها، فليس هناك بحث جيد، نابه، ذكي بأي ثمن. فقد رأينا كيف نعيب على بعض المراقبين الأجانب الذين ينظرون إلى تطور كائنات «الآخرين» في ضوء تاريخهم الذاتي، والمعد بارزًا ومثاليًا - متميزًا - بين الجميع.

كيف نتحدث إذًا عن التأقلم الثقافي؟ فليس لدى شعوب العالم العربي إلا مهمة وحيدة وهي تطعيم أنفسها بهذا الطعم الناجح.

وهي عملية ذات اتجاه واحد، مطابقة للمركزية العربية. فلا تشكل نهضة حياة القارات المنسية - آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية - مجرد عملية سياسية، فالأمر المهم هو مضمون حضارتنا المعاصرة كلها. وستتم هذه النهضة بأسلوب أصيل، وسيكون إنسان عصرنا والإنسان المنحدر من الأجيال القادمة بوجه خاص، أكثر ثراء لكونه أقل تركيزًا على نفسه، ويرجع ذلك إلى أنه استوعب من جديد جمع وتقدير الإسهامات الجديدة، القادمة من هذا العالم الخاص بالأطراف، الهامشي، والحقير والمرتد إلى ذاته. ويختلف الإثراء المتبادل، والتفاعل بين الثقافات المختلفة فيما بينها، والتي تختلف مجالاتها بدورها بسبب التطور التاريخي، عن مجرد دخول الشعوب المنتمية إلى المراكز الحضارية، ذات التاريخ المتميز الخاص وإلى الثقافة والحضارة الصناعية لأوروبا وأمريكا الشمالية.

وهل نحتاج إلى القول بأن هذا التحديث يتم تقريبًا على هامش أوروبا وأمريكا الشمالية؟ وهذا معناه أن ندفع التميز الذي أجريناه حتى العبث. وهذا يعني أن ننسى، بوجه خاص، أن العلم والتقنية الحديثة أظهرا، في أوروبا ثم في أمريكا الشمالية، أساليب للتنظيم الاجتماعي، وأساليب التفكير وأساليب حياة تابعة لنمط حضارة معين، وهو نمط «المجتمعات الصناعية» أكثر من تبعيتها للخصوصية الغربية.

ويمكن للمراقب غير المتنبه ـ أجنبي أو أصيل ـ أن يقنع بها أو أن يفزع منها إراديًا. يبقى أن تقارب أساليب تنظيم الحياة المادية يحد منه بقوة التأثير الموضوعي للتحضر، أي العامل القومي ـ الثقافي. وبقدر ما تكون هذه البلاد التي كانت مستبعدة قد استرجعت بحق سلطتها في القرار واستردت هويتها، يمكنها أن تتقدم لمجاراة عصرنا، بدون أن تتبادل بالقدر نفسه الحالة الاستعمارية من أجل مواطنة عالمية بدون ملامح. فيبدو لنا أن طريق التحضر العالمي يجب أن يتبع بالأحرى، الطرق المتعددة التي مرت بها الأمم عبر تاريخها[1].

ويأتي التحديث الغربي في البداية. فما دامت «فئة» التحديث متقدمة من الناحية الواقعية فإن ما يقترح بوصفه هدفًا للعملية كلها ليس إلا تقليدًا للغرب.

وهنا نتساءل عن أي غرب نتحدث؟ فعندما بدأ طرح هذا التساؤل، أي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان الغرب المقصود هو أوروبا الثورات، والعلوم، والنزعة العقلية العلمية، والموسوعية، وبدايات الاشتراكية أيضًا. وقد كان لهذه الأخيرة من جانب آخر في تقدمها الاستعماري في إفريقيا الشمالية، وفي المشرق وفي بعض المناطق في جنوب شرقي آسيا، همت في طمس الثقافة والهوية الوطنية، بمقدار ما رسخت الفكرة الحتمية وغير القابلة للنقاش بشأن تفوق أوروبا الغربية البورجوازية ذات النزعة العقلية آنذاك في الأذهان.

لماذا لا نجيب إذًا عن التساؤل الكبير الذي تسلط على الطبقة السياسية في عدة مجالات وبصفة خاصة في الشرق (لماذا الانحطاط، وكيف ننشر النهضة؟) بأن نقول إن سبب المشكلة يرجع إلى التأخر الذي استغرقه تقليد الغرب، أي أوروبا في ذلك العصر وهي سبب الضرر؟ لذلك فليس هناك إلا القيام بتقليد الغرب من أجل فتح طريق التحديث. وسرعان ما يأتي الفرض بصورة طبيعية في أذهان الكثيرين. فيعد، كله نظير سعر ضئيل، بالجنة الموعودة. ويترتب عليه بعض المقاومة وخصوصًا في

---

(١) انظر مرجع أ. عبد الملك الذي نقح ونشر عدة مرات والمعنون بـ:

«Introduction a la pensée arabe». Civilisation.

بروكسل. المجلد الخامس عشر رقم١ ـ ١٩٦٥ ص٤٥ ـ ٧٢.

التشكيلات الاجتماعية ذات الاندماج الوطني الضعيف، والتي تقلص عمق مجالها التاريخي، الذي يدركه الأصوليون بشكل قليل أو سيئ.

مع ذلك، تندفع الأمم التي لديها العمق اللازم للمجال التاريخي إلى رؤية القائمين على التحديث الغربي فهم يعدون، قبل كل شيء، القائمين بالتحديث أصدقاء حقًا لما يرونه المظاهر الإيجابية لأوروبا في ذلك الوقت، وليس الناقلين الحرفيين للنماذج التي يرون سلبيتها، فما يتم من تغلغل بواسطة دبلوماسية، الحديد والنار، والسلع والمناطق الساحلية، ومشكلات الاتصالات، يحدث أيضًا بالحضر وبالأحرى في الأراضي كلها.

وتطول قائمة الورثة الذين لا يخطر ببالنا إطلاقًا توصيلهم بدروب الحياة. ففي مصر في عهد محمد علي وخلفائه، ورفاعة الطهطاوي: «حتى يكون الوطن مكان سعادتنا المشتركة التي نبنيها بالحرية والفكر والمصنع»، ومصر هي التي يتحدث عنها، ذاهبًا بذلك إلى أبعد من ابن خلدون نفسه، «أم أمم العالم» فبالنسبة لكل من فركوزاوا ويوكيشي، وجماعة ميروكي زاشي، وبداية كوكيتاي «السياسة الوطنية»، ووفقًا للتعبير الشهير في «قسم الدستور» للإمبراطور ميجي عام ١٨٦٨ : «سيتم البحث عن المعرفة في كل مكان في العالم»، وهكذا سيتم دعم أسس الحكومة الإمبراطورية ـ وكان هذا في القرن المسيحي ـ وكذلك «رسالة التعليم» عام ١٨٩٠ : «الطريق المرسوم هنا هو في الحقيقة التعليم الذي آل إلينا من أجدادنا الأباطرة، والذي يجب أن يراعى من أبنائهم ورعاياهم، والمعصوم بالنسبة لكل الأعمار والحقيقي في كل مكان». وفي كلمة واحدة، وفقًا للتعبير الياباني: تويودوتكيو سيوجيجيستو («الآداب الشرقية والعلوم الغربية»). وتزعم الفكر في الصين شانج شي ـ تونج، وكانج يو ـ وي وليانج شي ـ شاو وازدهر على يد سون يات ـ سن وحركة «تنج ـ منج هوى»، الذي أثر بعمق في الدور التشكيلي للشيوعية الصينية، انطلاقًا من تأسيسها. وفي الهند حيث التغلغل الأوروبي والفيكتوري العميق، أينع النهج الذي سلكه راجا رام موهان روى، ودايانا داساراسويتي، وسوامي فيفكا فاندا، ورابيندرانات طاغور، في الفكر البارع والمتغلغل والمؤثر للمهاتما غاندي:

وفي إفريقيا، نجد الأصوات المتعددة التي جمعت لحسن الحظ في كتاب الإفريقيون «Les Africains» (٨ مجلدات) (باريس ـ ١٩٧٧ ـ Jeune Afrique)، وكذلك كتاب التاريخ العام لإفريقيا «L'Histoire Générale de L'Afrique» وهو المرجع الذي نشرته منظمة اليونسكو ووجه البحث فيه جوزيف كي زيربو، وكذلك «دروب أمريكا اللاتينية» «Les Itineraires d' Amerique Latine» حول التحرريين سيمون بوليفار، وخوسيه مارتي وأعمالهم الخالدة.

ويسبب هذا بالتأكيد مشكلة. ففي الواقع إذا كان خلفاء التحديث والمنافسون الجادون البعيدون عن أوروبا، في العصر الذي خرج فيه جناح القارات الثلاث وبخاصة الشرق، من جديد إلى المعاصرة، فإذا كان هؤلاء لم يعكسوا على الإطلاق هذا الفكر أو نقلوه، ففي أي لحظة تظهر محاولة التقليد الحرفي التي نربطها إراديًا في الوقت الحالي بفكرة «التحديث» ذاتها؟ ويظهر بوضوح من استطاع الكتابات في الخمسين سنة الأخيرة ولاسيما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أن مصطلح «تحديث» يعني في الحقيقة الاتجاه نحو الغرب. ويبدو أن معاهدة يالطا قد حددت المد الكبير، تقريبًا خارج التاريخ، لتسلط الغرب. وسيكون هذا هو الجيل الذهبي للموالين للفكر الغربي: من هيروشيما إلى ڤيتنام، لتغطية الدول ذات التعريف العنصري الصريح، الهامشية، بعد ثورتها الضخمة، من الصين وحتى السنوات الحديثة: ويتضح ذلك في المظهر العام السيئ لليابان بعد الحرب، وأيضًا في التصاعد المستمر للثورات القومية والراديكالية في المجال الأفرو آسيوي وعلى سبيل التوازي، في بعض أجزاء أمريكا اللاتينية.

ومنذ ١٩٤٥ ـ ١٩٤٩ وحتى ١٩٧٣، أي في المنطقة المحورية، خلال التحول العالمي الكبير، منذ القرن الخامس عشر، سمح بالتحكم الكلي في مراكز النشاط الفكري والثقافي وكذلك وسائل الإعلام لعواصم الغرب ولاسيما أمريكا الشمالية والولايات المتحدة الأمريكية، وبالتالي بهذه الردة الغربية لكل معطيات الدلالة للعملية القائمة والمطبقة تحت بصر الجميع.

ومن هنا يأتي الصخب الذي ستحدثه الوجهات المهدومة «للتحديث الغربي الاتجاه» أساسًا في الشرق، وكذلك أيضًا وفي الوقت نفسه، تصاعد الأساسية عالميًا.
وتفرض الذاتية في كل مكان بوصفها بعدًا أساسي للتوجه التاريخي في عصرنا الحالي.

وقد قلنا ببطلان الجدل القديم والمعارضات المصطنعة. فما يواجه البلد العريق، في أي أمة، بينه وبين «التحديث الغربي الاتجاه» ليس التقهقر، والحد من رفض الغير وعزل الأنا الجماعية اللاعنة والنافية للعالمية، بل على العكس، يقابل التحديث الغربي الاتجاه، في كل البقاع، عملية عالية الإيجابية هي عملية التحديث القومي الخلاق.

(أ) الأساس، في مجموع عملية التحديث، هو ضمان استمرارية الهوية القومية الثقافية للمجتمع أو لمجموع المجتمعات المنتمية إلى المجال القومي الثقافي المعني. لذا فلن تكفي هذه الاستمرارية الممنوحة للتاريخ الوضعي في حد ذاتها في مواجهة التقلبات التي تحيط بها، في قلب فترة تحول العالم، إلا إذا كان لديها الوسائل اللازمة لمقاومة المد الخارجي بطبيعة الحال، ولكن أيضًا من أجل الاستجابة لها بواسطة الإسهامات الأصلية التي من شأنها تأكيد مكانة هذا المجتمع في مجموع في قمة تحوله، على كل المستويات وفي كل القطاعات.

لذلك، لا يعد الدعم القومي الثقافي ـ على الإطلاق ـ ظاهرة للمحافظة: فهو يؤدي مباشرة إلى الإبداع ويحفز على بذل المجهود الإيجابي، وليس فقط على «التطويع». ونتسلح من أجل تحديد ما يجب الاحتفاظ به بمعطيات منتقاة من تطبيق تصور الخصوصية في كل مجتمع معني. ويعني ذلك أن يوجد لدينا الشاغل الأساسي لحفظ التنظيم الداخلي الديناميكي المميز لكل مجتمع، وهو الذي يسمح له بالاستمرار، وكذلك، بالتجديد والتطور والتحول دون أن نتوقف عن تكوين أحد المظاهر المتعددة المعترف بها لمجموع النوع الإنساني.

(ب) ليست المشكلة بذلك مشكلة تطويع، وهو موقف عابر سلبي تمامًا في مواجهة المد الوضعي والجبري الخارجي. فالمشكلة الأساسية هي مشكلة القدرة على التميز بين مجال الوضعية في الإطار الخارجي للنمو، من جانب، وتحوير الطاقات الكامنة القادرة على تشجيع الإبداع الذاتي، من جانب آخر في الوقت نفسه.

وبداية، نظرًا لأن القسر يأتي من الدائرة الخارجية للنمو، توجد التفرقة بين ما هو، في هذا المد، إيجابي، وما يظهر بوصفه عنصرًا لنفي الخصوصية القومية ـ الثقافية للمجتمعات الخاضعة لهذا الضغط، أي ما يؤدي إلى تحطيم الدائرة الداخلية وتشويه الخصوصية.

وتشير الدراسة المقارنة لعملية التحديث ـ ونحن نستعمل هنا هذا المصطلح للتيسير ـ التي يتبقى عملها، إلى تردد مهم بين موقفين لدى جماعة المجددين القوميين الحريصين على الإبداع. فيتحد الكل من أجل إبراز الأهمية التي تحظى بها دراستها وبغية تبني أدوات تقدم المجتمعات الغربية المتقدمة وذلك بتطويعها في أسرع وقت: علوم الطبيعة والحياة، وكذلك تطبيقاتها التكنولوجية، وأيضًا تقنيات التنظيم والإدارة.

ويرجع التردد إلى مضمون توزيع الأدوار. هل يمكننا من الناحية الواقعية أن نتبنى توزيعًا للأدوار دون أن نفهمها بعمق؟ وكيف نفصل هذا الفهم عن المضمون الجوهري الثقافي الذي ليس إلا أحد التعبيرات؟ فيترتب بذلك على تبني، عن طريق التطويع توزيع الأدوار في المجتمعات المتقدمة، على نحو معين. هذا البحث عن المضمون هو الذي يقود جماعة مهمة من المجددين في المجتمعات المستقلة إلى المطالبة بتبني أساليب للتنظيم الاجتماعي للمجتمعات المسيطرة المهيمنة. وعلى هذا، فقد جاءت الأفكار الديمقراطية المتمثلة، للتعدادية السياسية، وحقوق الإنسان، وليس فقط الشعوب والجماعات، وحتى التنظيم الزمني ليوم العمل والملبس، وبعض مجالات الحياة الإنسانية والاجتماعية تقليدًا للغرب.

ويظل المجال المخصص من أجل المجددين القوميين المبدعين، كما سبق القول، هو مجال ما تم التعارف على تسميته بالروح القومية، أي الخصوصية القومية الثقافية التي تتضمن رؤية الزمن والتاريخ، مفهوم التعالي، والطبيعة والغاية من الحياة الإنسانية، والعلاقات بين الحقوق والواجبات، وفي كلمة واحدة مفهوم العالم. هذا هو ما بدأ المحللون المتنبهون إدراكه، بعد جيل الأوهام، في حالة اليابان المفزعة. ومازال الخبراء مترددين في فهمه في فلسفة المحاور الأربعة للتجديد في الصين. فما هو معني في هذا المقام سنرى، ليس سوى مشروع التحضر بأكمله. الوسيلة والهدف من العملية التاريخية بأسرها.

(ج) يسعى المفهوم ذو النزعة التاريخية لعملية التحديث، وفقًا لمدلولها القومي الإبداعي، بشكل دائم إلى وضع مراحل تحديث المجتمعات المتقدمة، موضع الدراسات النقدية. وبهذا يعد وضع الأمور هكذا في نصابها وهذا التحليل من النواحي التاريخية أمرًا واضحًا. فإذا أخذنا نموذج الغرب الأوروبي في عصر الثورات

البورجوازية والعلمية وظهور الاشتراكية نراه مختلفًا تمامًا عن مضمون الحضارات التي قادها الغرب ـ الذي امتد نطاقه حتى أمريكا الشمالية والتي أصبحت مركز السيطرة له ـ في عصرنا. هذا نفسه، كما رأينا يتعلق بالاختزالية الأكثر حماسة.

ويتم اختيار عوامل الإيجابية والديناميكية في مجموع عملية تحديث المجتمعات موضوع الدراسة بدقة أكبر، من أجل مواجهة التطور الموازي لعملية الأفول، وكذلك أيضًا لظهور عوامل ثانوية، لا تعد تشكيلية حقيقة، ولذلك فهي ليست قابلة للفاعلية التاريخية. وهذا الكشف عن عوامل الإبداع، الأكثر وضوحًا وتكرارًا، سمح بالفعل بتوجيه البحث عن عوامل الإيجابية والإبداع الذاتي. وستسمح على كل حال بالجهل بالشراك الخاطئة للتحديث الاختزالي العالمي.

وبقدر حاجة التحليل نستطيع أن نرى بصورة أفضل ما هو المشروع التاريخي للتحديث القومي الإبداعي: فهو ليس تقليد الغير ولكن تحقيق قدرة عميقة على الوجود، وهو ليس التبعية الاجتماعية الثقافية ولكنه التركيز الذاتي، والفاعلية التاريخية والعودة أو النهضة. وهذا أيضًا ما تظهره جيدًا الدراسة المقارنة للعمليات الأساسية لتحديث البلاد غير الغربية. ولا يقصد بذلك مطلقًا مواجهة نفس المآزق التي تواجهها اليوم المجتمعات الصناعية الغربية التي تكرس نفسها للإنتاجية والاستهلاك. وهو بعض ما طرحته المحاور الأربعة للتحديث: مثل مصر في عهد محمد علي، واليابان في عهد ميجي، وباقي الحالات المتميزة، ويتعلق بالصين المعاصرة التي يتعين عليها أن تغير مجتمعًا اشتراكيًا، حديثًا، قادرًا في المجالات الأربعة للزراعة والصناعة والعلوم والدفاع من الآن وحتى نهاية هذا القرن.

ويتعلق التصدع الذي يوجد بين أصحاب الفكر الموالي للغرب والوطنيين، بين المجددين المتأثرين بالطابع الغربي والمجددين الوطنيين الساعين نحو الإبداع، بين النمو الخارجي والنمو الداخلي ـ يتعلق بالطبقة السياسية، وبشكل أكبر بالمثقفين داخلها ـ بدرجة أكبر من تعلقه بالإطارات السياسية بالمعنى الدقيق، والبلاد بأسرها. ففي الواقع، أن الجماعات الفكرية التي تتكون نتيجة الاحتكاك بالغرب هي التي تتوصل بطريقة سهلة إلى ستر ثقل الميراث القومي الثقافي سواء طاقتها الكامنة أو ثقل قديمها، بحيث تجد المساندة من جانب الذين يتمون إلى جماعات الطبقات المسيطرة،

المهتمة بالحد من المنتجات الأجنبية على التراب الوطني، في مواجهة خلق الثراء القومي الذي يستند إلى استغلال أو تحويل الطاقات الذاتية الكامنة. وهي عملية تشجعها وسائل الإعلام في لحظة التعايش السلمي والاسترخاء، وهي تجد صداها الواسع في الشعب الصغير الموجود في المدن أساسًا. وسيصاحب هذا الفصل بين الجانبين ـ وهو ما سندرسه لاحقًا ـ صدع مواز، على المستوى الفكري، بين مذهب الأسامية أو المذهب المحافظ من جانب والراديكالية من جانب آخر.

ولا يحتاج إلى بيان أن نفس إمكانية تحقيق مشروع التحديث القومي الإبداعي تتمثل في أشكال مختلفة تمامًا بحسب الطاقات القومية الكامنة التي توجد في المجتمعات المختلفة. وهذا ما سنتناوله في الجزء الأخير من دراستنا.

ونعود بذلك إلى مجال كشف الطاقات الذاتية الأصيلة الكامنة. بإيجاز، يجب أن نشير إلى أن ما نبتغي كشفه لا يتألف من سلسلة عناصر، ومتغيرات ونظم ذات طابع تصوري، ولكن بالأحرى يتكون من مجموع العناصر والمتغيرات التي تستجيب إلى مطلبين:

(أ) بداية، مطلب التحمل بالإيجابية، أي المساهمة في التكوين، و«الحث»، وبناء التغيير، والتنمية الذاتية، وسنستبعد تلقائيًا كل العناصر والمتغيرات التي يمكن أن تظهر بوصفها مجددة والتي هي في الحقيقة إما مشجعة للمظهر الإستاتيكي للوضع، وإما مرشحة لنفس عملية التطور الذاتي. ويسود هذا الاعتبار تحليل العناصر النابعة من الطليعة والتحديث. كما أننا نلاحظ بسعادة أن الأمر يتعلق، ما دام مثارًا في المجتمعات غير الغربية المنتمية إلى الأطراف وليس المركز، بمحاكاة مراكز السيطرة.

فيتبع مذهب الطليعية ـ بشأن الأسلوب والجمالية والتعامل بين الناس ـ مفهوم المنحنى الدلالي دون حد للتقدم، في كل المجالات، خارج الزمان والمكان تقريبًا. ونحن نعرف أن الطليعيين يلحقون في الغالب بأساس الفرق، ولكن الخلفيين يدعون إلى الأمن إراديًا.

ولهذا الاعتبار أهمية خاصة في اللحظة المحددة حيث تلجأ الحركات المسماة بالطليعية، في عدد مهم من المراكز الثقافية المسيطرة ـ التي تدعي مع ذلك أنها في أوج أزمة التحضر ـ إلى تشجيع الفكر السلبي وإنكار التسامي، والروحية، والنزعة العقلية

الاجتماعية، وضرورة الأكـــيولوچيا النابعة من التقاليد والمتجهة إلى التغير، المميز في الوقت نفسه للعدمية، والإباحية، وإنكار الحقائق الاجتماعية والقومية، وجحد الضرورة، بوصفها مجالاً للتبعية والثبات الموضوعي لأي تشكيل اجتماعي مادي. وفي كلمة واحدة «نهاية العالم الآن».

(ب) يتعين في المقام الثاني التمسك بمجموعة عناصر ومتغيرات من شأنها أن «تدفع» البدائل الممكنة، والمستقبلية الواقعية إذا شئنا، والمجموع الاجتماعي الثقافي الذي تتعلق به لنشر التنمية الذاتية. وكذلك في الحالة المخالفة، أي إذا كان هذا التمسك ببدائل لم يتم التفكير فيها منذ بدء البحث، فسوف يؤدي هذا إلى تطور الإطار الوحيد للمعطيات التاريخية، والوضع الراهن الاجتماعي والاقتصادي، والثقافي والسياسي والفلسفي الأيديولوچي.

وبذلك نتجه صوب كشف وتحليل المدارس الأساسية البديلة التي تشكل الفكر والعمل القائم في المجتمع محل الدراسة. وتشمل هذه الفكرة الأبعاد الآتية:

(أ) خلافًا للتقاليد الفكرية والبنائية بالمعنى الضيق، لا يتعلق الكشف والتحليل للمدارس التي تدعو الحاجة إلى دراستها أساسًا بالتيارات الفكرية والأساليب الثقافية والطليعية بوصفها كذلك. فإن الأمر الذي يعنينا هنا هو كشف وفهم القوى الأساسية للتغير الاجتماعي للتنمية الذاتية أي بالصلة نفسها التي تربط الفكر والعمل. ومن هنا جاءت تسمية هذه المدارس بأنها «مدارس للفكر والعمل» وليس مجرد مدارس للفكر فحسب كما هو شائع. وغالبًا ما تندرج التيارات الفكرية والفلسفية والنظرية والموضوعات الثقافية، بوصفها كذلك، في المدارس الرئيسية للفكر والعمل، التي لا تشكل مع ذلك الأساس. ويرجع ذلك إلى أن الأساس هو الصلة العضوية العميقة بين الفكر والعمل الذي تدفعه، أي بين التفكير والتحليل والمعالجة النظرية من جانب، والعالم الحقيقي، عالم الأمم، والمجموعات القومية الثقافية، من جانب آخر، والتي تتعلق بنشر التنمية الذاتية على وجه التحديد.

وينوه هذا المفهوم أساسًا بضرورة كشف الجماعات «الفكرية العضوية» أي: الجماعات التي توجد بين مشكلي حركات الفكر الذين يستهدفون بأنفسهم المتحدثين وبين الورثة والممثلين الشخصيين للقوى الاجتماعية الأساسية العاملة في المجال الذاتي

نفسه. وبذلك نرى كيف أن هذا الكشف للطاقات الكامنة الخاصة الأصيلة الذاتية سيكون ميسورًا عند البحث عن ممثلين في المجال الذي يجمع بين الفكر والعمل، وأيضًا في التطبيق العملي المرتبط بحركات الفكر، بصورة أكبر مما يحدث بواسطة الحركات الفكرية والثقافية القائمة في مجتمع معين وفي لحظة معينة في تاريخه.

(ب) وتتعلق الصعوبة التي ينبغي مواجهتها في هذا المجال بمستويات الرؤية الدقيقة لهذه الجماعات الفكرية العضوية التي تشكل المدارس الأساسية المشكلة للفكر والعمل القائم على الصعيد الذاتي نفسه. حقًّا إنه وفقًا لإيقاع الصراعات الكبيرة للتحرر والثورات الاجتماعية، بدأ جزء متزايد من هذه الجماعات في الظهور، بصورة أكبر في مجال السلطة السياسية والاجتماعية بالذات عنه في مجال الإنتاج الذهني والثقافي، وذلك بمقدار حجم متطلبات تكوين الدول الوطنية المستقلة، الراديكالية، الثورية بحسب الحال، بعد قرون من القهر والسبات.

ولكننا نؤكد أيضًا، وجود فارق قائم يتعلق بالمثقفين المبدعين، إلى جوار هذه الجماعات، خصوصًا في مجال الثقافة القومية، مع أقلية ضئيلة ترصد نفسها للإبداع الذهني بالمعنى الدقيق. يبقى مع ذلك أن ما يظل واضحًا هو مجموعات المثقفين والعاملين الثقافيين غير الذاتيين. أي المحدثين من ذوي الاتجاه الغربي في عدد كبير من المجتمعات المعنية.

وبذلك تظل عملية التطور الاجتماعي تحت سيطرة نفس أيديولوجيات التقدم التي تشجع بدقة المنافسة بين مجموعتين أساسيتين من الدول الصناعية في النظام الثنائي الحالي، عن طريق التطور الذي يقود من التعايش السلمي إلى الاسترخاء ثم المواجهات.

ويتعين أن يوجه الكشف أساسًا إلى تحرير البنية الأساسية لهؤلاء المفكرين العضويين، والتي توجد في الغالب الأعم بين شعب الريف، وبين القطاعات المسماة بالتقليدية للتكتلات الحضارية. وإذا نظرنا ببساطة إلى هذه المناطق التي نتحدث عنها نجد أننا بدأنا منذ وقت قليل فقط بالتأكيد على وجود المفكرين العضويين الذاتيين في مكان آخر، أي نفس مركز الطبقة السياسية، بمعنى الدولة الوطنية المستقلة وجيشها. وهنا يمكن لسابقة مدرسة العلوم الهندسية في زمن الثورة الفرنسية وزمن جيوش التحرير الشعبي المختلفة، في مركز القلب من الثورات الاشتراكية، أن توضح هذا

البحث وتبين طابعه العادي. فتلاقى المهارة مع الأنظمة العلمية والتكنولوچية الرفيعة التقدم مع التشبث القوي الشديد بالتقاليد القومية وبنية النظام الاجتماعي في مستواه العميق ـ «لصالح المجتمع، والعلم والمجد» يصل هنا إلى ذروته: فمن الغريب حقًا أن تظل الوظيفية الاختزالية التي تمجدها العلوم الاجتماعية لمدة طويلة عقب عام ١٩٥٤، عمياء أمام هذه الحقيقة.

(ج) ونتساءل عقب ذلك عن المصدر نفسه الذي يمكنه تحريك هذه البدائل المختلفة التي تتعلق بها بدقة المدارس الرئيسية المشكلة للفكر والعمل في مختلف المجالات الذاتية. وتشير الدراسة المتأنية والمقارنة للحالات الأساسية المشار إليها سابقًا، في عدة مناسبات، إلى أن هذا المكان لبحث صنع البدائل هو الذي يتصور فيه الدعم والتحولات المجتمعية (بالأحرى الاجتماعي ـ الثقافي).

ويتشكل أساسًا، هذا الصنع للبدائل في البحث، في المقام الأول، عن أسباب الانحطاط أو الهامشية ثم، في مقام ثان، عن الطريق التي من شأنها أن تكفل التطور الذاتي السريع. ونؤكد في إطار التطور الاجتماعي للتنمية الذاتية، انقسام هذه المدارس بالنسبة للدائل المشكلة للفكر والعمل إلى اتجاهين في حقيقة الأمر:

ففي مرحلة أولى: كشف التحديث، أي التجديد النقدي، والتحديث القومي الإبداعي، والتقدم دون خوف إلى صيرورة لم تتشكل بعد ولا يبدو على الإطلاق مع ذلك أنها مهددة للهوية القومية. هذا هو موقف المجتمعات الذاتية، والأمم الصاعدة إلى السلطة وهي (على سبيل المثال لا الحصر) مصر في عهد محمد علي وناصر، واليابان منذ ميجي حتى الآن، والصين صاحبة المحاور الأربعة للتجديد.

وفي مرحلة ثانية يكشف الطابع الأساسي للبعث الجديد بوصفه ضمانًا لعدم الانزلاق إلى عملية التحديث ذاتها. ذلك هو الحال في المجتمعات الذاتية، والأمم، وخلال عصور انحسار الاختراق السياسي. وهذا ما نؤكده بالنسبة للأمثلة السابقة: مصر خلال الصدع ثم الاحتلال الأجنبي (١٨٤٠ ـ ١٨٨٢) واليابان بعد هيروشيما، والصين بأسلوب أكثر اختلافًا، من عام ١٩١١ حتى سنواتها الأخيرة.

وهناك حالات متعددة مر فيها المد إلى التنمية الذاتية من أحد البدائل إلى بديل

آخر بدون أن نتبين اختلافًا مؤثرًا في الموقف السياسي للمجموع. كما هو الحال بالنسبة لإيران من مصدق إلى خوميني.

ولكننا نرى في هذه الأمثلة التي قدمناها كفروض كيف تفرض الدراسة المقارنة للعمليات التي كانت حتى الآن مرتبطة إلى حد ما، نفسها، برغم أنها تتعلق بمجال الاختيار الذي يستند إلى المقارنة الدلالية بالنسبة لذات مستقبل علوم الإنسان والمجتمع. وفي هذه الحركات الشعبية، والتشكيل من أجل التفرقة بين الجانبين، والبدائل المشكلة للفكر والعمل في المدارس الأساسية الأصلية الذاتية قد نقبل أن نربط تعيين «التحديث الذي يجب اختياره القومي الإبداعي»، «والأساسية» بحسب الحال. ولكنا هنا نعتبر في مجال الفروض النظرية التي يجب اختبارها بالدراسة التحليلية والمقارنة.

(د) إذا استعرضنا المستويات المختلفة للتحليل التي قدمناها، ستتبين على الفور أن أساس الكشف والتحليل للمدارس الأساسية للبدائل المشكلة للفكر والعمل يتمثل في البحث الذاتي نفسه، مرتبطًا مع التحليل الذي تم إلى الخارج، والذي لا يمكن أن يكون، مع العلم الكامل بالظروف إلا تاليًا، وبأي طريقة موجهة إلى البحث الذاتي نفسه.

هذا يعني أن بشائر الثقافية القومية، والإبداع الذهني الذاتي، والسياسة القومية المستقلة للعلم والثقافة في كل مجتمع تشكل موضوعًا للدراسة، في لحظة تحول العالم، وإعادة توجيه النشاط في مجالات واسعة وشديدة التنوع، وبالنسبة لطاقات كامنة كانت تعد حتى هذا الوقت هامشية أو مجهولة في الحقيقة من جانب أربعة أخماس البشرية.

(٥)
نحو تحريك الطاقات الذاتية الكامنة وتعبئتها

كيف يمكن أن نتصور تحريك وتعبئة هذه الطاقات الكامنة الخاصة الأصيلة الذاتية؟ وكيف نعمل ونصل إلى تحقيق الحدود القصوى مستعينين في ذلك بإسهام المدارس الأساسية البديلة المكونة للفكر والعمل لخدمة عملية البعث الجديد للتنمية الذاتية؟

بدايةً لماذا هذه التعبئة؟ فمنذ جيل بالكاد درسنا مشكلة التنمية، وفقًا لمصطلحات الخبراء، بل وحتى نتيجة نقل المعارف. وأوضحت العشرون سنة الأولى لبرنامج

التنمية للأمم المتحدة المآزق والصعاب الأساسية. كما ساعدت هذه الفترة على قبول التوجيه الأساسي والراديكالي للفكر في مجال التطور الاجتماعي والتنمية، من الأطراف إلى المركز، أي من الخارج إلى الداخل الذاتي التركيز. ويعني ذلك أن مشكلات التنمية وتطور المجتمعات، والتي ندرك ضخامتها تبدو من الآن فصاعدًا كما لو كانت لا تقبل العلاج إلا لقاء جهد مستمر وعميق وعام، فهي تعبئة حقيقية للطاقات الكامنة، يصاحبها تحديث بكل الإمكانات المتاحة.

حتى هنا، يرتبط هذا الشعور بالعجلة بالمجتمعات التابعة.

فهل العجلة أقل في المجتمعات الغربية المتقدمة؟ ولا تشترك المتغيرات المرتبطة بالحياة المادية (طاقة، غذاء، مسكن، راحة، تعليم، ترفيه، خدمات اجتماعية) بأي شيء مع المتغيرات في أواسط آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. ولكننا نتساءل هنا: لماذا هذه الصرخة، هذا الاستفهام العميق، لماذا الإصرار على «الأزمة»؟ أليس في ذلك ليلًا على أن التعبئة المطلوبة قد تمت في المركز والأطراف، في الشرق والغرب، في مجال القارات الثلاث والمجتمعات الصناعية المتقدمة (وهو ما سنعود إليه)؟ وننوه في هذا المقام، بأن تفاقم الوضع الدولي يؤدي إلى إعادة النظر في وضع المشكلة ذاته، وضرورة التعبئة داخل الأنماط المختلفة للمجتمعات في عصرنا.

وقد أثار هذا الإلحاح حول ضرورة التعبئة السؤال الآتي: هل تتم التعبئة ذاتها صوب العدم، وفي الحالة العكسية، ما هي الأسس والضمانات؟

وإذا عدنا إلى روح هذه الدراسة ذاتها، وهي البحث عن وجوه وطرق بحثية في مجال دراسة التنمية الذاتية سيبدو لنا طبيعيًا للغاية أن دراسة مراحل التنمية الذاتية للمجتمعات الداخلة في محيط المبادرة التاريخية قد حظيت بالأهمية منذ القرن الخامس عشر أو السادس عشر وحتى وقتنا الحاضر. وهذه هي الطريق التي اختارها المرجع الموسوعي القيم لـ «جوزيف نيد هام» «العلم والحضارة في الصين»: Science and civilization in China، والذي قام فيه بالتحليل الداخلي، لديناميكية التجربة الصينية في مجال العلوم والتكنولوجيا حتى بدء القرن السادس عشر من جانب، وكذلك العناصر التي أوقفتها واعترضتها منذ بداية القرن السادس عشر من جانب آخر. هذا هو أيضًا طريق الأعمال، والتي لم تتمركز حتى الآن حول إسهام الحضارة والفكر

والعلوم الإسلامية والعربية حتى القرن الخامس عشر. وقد بدأنا في الاهتمام بالمنح التي قدمتها إفريقيا وأمريكا الهندية وكذلك المقدمة بطبيعة الحال من المجموعة الغنية والمعقدة من الثقافات المركبة من أواسط الهند وجنوب شرقي آسيا.

وسنتأكد ببساطة مع ذلك أن هذه الأعمال، والتي تقدمت الآن إلى حد كبير، لم تكن محلًا إلا لدراسة مقارنة ضئيلة، على صعيد العمليات الإبداعية الذاتية في العالم بصرف النظر عن العمل النظري، فلا يبدو على الإطلاق في الحقيقة أن المقاومات التي تعرضت لها هذه الأعمال، في عدة أماكن ذات وسط معين، قد خفت حدتها على الرغم من وجود بعض المظاهر. ويرجع ذلك إلى أن تحول العالم وبصفة خاصة تحول علاقات القوة مازال بالكامل في مرحلة التكوين، شأنه في ذلك شأن تحول العلاقات بين السلطة والثقافة في مختلف قوالب المدنية، والمجالات الجغرافية ـ الثقافية، الأمر الذي لا يتيح التأثير الكامل في رؤية التطور الفكري للعالم ذاتها، وتطبيعها التقريبي للحياة الثقافية، وعلوم الإنسان والمجتمع، كما يحدث اليوم عادة.

ويبدو لنا أساسيًا، نتيجة لذلك، أن ينصرف مشروع دولي كبير إلى إلقاء الضوء، عن طريق إجراء مقارنة دلالية ودقيقة، على الدروس الإيجابية المستقاة من هذا التاريخ الفكري الموازي، أي توضيح آليات السببية الفعالة في داخل مختلف مراحل التنمية الذاتية في العالم المتحضر، قبل أن تصل السيطرة الغربية في القرن الخامس عشر إلى السلطة. وهنا توجد المقدمات كما سبق أن قلنا، بينما ينعدم وجود الإرادة في المجال السياسي والثقافي والعلمي من أجل إعادة هذه الفاعلية التاريخية المستقرة في الهامش منذ خمسة قرون إلى الرؤية الكاملة والكلية.

ويتعين أن نتخذ من التاريخ مشروعًا للحاضر.

ومن هنا كان الظهور، الحديث للغاية، لأفكار مشروعات أخرى غير سياسية صرفة.

ففي مقام أول، يتعلق الأمر «بمشروع مجتمع» أي بتنظيم بديل للمجموع الاجتماعي القومي، الموجه بوجه عام صوب إسهام أكبر للمواطنين، إن لم توجد اشتراكية. وفي الوقت نفسه، نتذكر ما كان، في الأوقات التاريخية الكبرى، بشأن «المشروع القومي» الذي يضمن التثبت قيامه بالتحول.

مع ذلك، تستمر صفة «القومية» في الظهور بوصفها دعوة إلى الحرب الذاتية.

مرة أخرى، بدا لنا ممكنًا استنادًا إلى الأعمال القائمة في بعض الأوساط الشرقية، أن نتحدث عن مشروع تحضر حقيقي من عام ١٩٧٣ إلى عام ١٩٧٥ على وجه التحديد.

وتتمثل رؤية مشروع التحضر ذاتها في تجاوزها الحدود التي تحد المجتمع القومي، وكذلك الأوساط الجغرافية الاقتصادية التي تجمع مختلف الأمم من أجل تحقيق القالب التشكيلي الأعم للوجود المجتمعي، وهو قالب التحضر.

وفي هذا القلب نفسه، يتعين اللجوء إلى تحليل العناصر المشكلة لرؤية العالم والتي جعلت مكوناتها المختلفة متضامنة على المدى التاريخي الطويل.

وقد وضعنا تصورًا عاجلًا في هذه الدراسة المعادلة المركزية لمشروع تحضر الغرب منذ القرن الخامس عشر حتى يومنا هذا، والذي يعد مشروعًا بدائيًا للفلسفة أو أيديولوچية التقدم والرؤية الفاوستية للتاريخ.

ويعاني مشروع التحضر في حضارات الشرق المختلفة، من جانبه، من جهل أكبر بكثير. فيمكننا أن نؤكد بإيجاز، واستنادًا إلى الأعمال التي تؤدي إلى الجدلية الزمنية، أن التشكيلات الاجتماعية التي ينظر إليها بوصفها الأكثر قدمًا من التاريخ، التي أشرنا إليها بمصطلح «المجتمعات الهيدروليكية»، قد سمحت بالتقدم التدريجي لعمل أساليب الفكر المميزة لكل من: المدة الطويلة على العمل المؤقت، والعملية على الحدث، والمدة على اللحظة، بنفس إيقاع السيطرة على الماء وخصوبة الأرض والتركيبة العضوية للمجموعات البشرية داخل هذه المجتمعات والأمم. ونضيف إلى ذلك القابلية للتأثر في مواجهة موجات الاجتياح الأجنبي التي يجتذبها ببساطة وهم مخازن الغلال الغنية، وملتقيات القارات، التي تتمتع بخدمة مجاري المياه والبحار، والتي تحظى بمناخ معتدل، ولذلك ستفهم بدقة لماذا صاحب هذا التصور للمدة التاريخية الطويلة مطلب التضامن، والتماسك والتكتل المجتمعي، والوحدة القومية، وأخيرًا التفضيل الدائم للاتحاد على التركيب والوحدة على التفرقة، والرضا أو التوافق، والجبهة الوطنية على الجدلية الطاردة للتقسيمات والصراعات داخل المجتمعات. هذه هي في الواقع العناصر المشكلة لمشروع تحضر الشرق بأنواعه: من الرضا الياباني إلى الأوجاما الإفريقية، ومن الأمة العربية الإسلامية إلى المفهوم الكونفوشيوسي لخط الجماعة في

الصين وآسيا الشرقية، ومن الواحدية الفلسفية والدينية، الصادرة عن الشرق إلى الثقافات المركبة لشبه الجزيرة الهندية.

لذا، فهي بيقين الخصائص المميزة المشكلة لمشروع تحضر الشرق، بكل أنواعه، والتي تتخذ مكانها في مجال الجدل الكبير نفسه بين المدارس الرئيسية للبدائل المشكلة للفكر والعمل داخل عملية التطور الاجتماعي والتنمية الذاتية في العالم الشرقي. وتتصل باختيار العناصر والخصائص الذاتية المميزة الأكثر قابلية للفاعلية السريعة وعلى المدى البعيد لمستقبل مجادلات كبيرة يتم استنادًا إليها تعريف بدائل التنمية الذاتية بأسرها.

ونرى إلى أي مدى يمكن للتاريخ بوصفه حاضرًا أن يصبح أساسًا للصيرورات التي في طور التكوين. وهذه الصيرورات، بمجرد أن تثبت على معطيات تاريخنا الخاص للغاية، يمكن أن تصبح ذاتية أصيلة.

ويثير تحريك وتعبئة الطاقات الكامنة من أجل التنمية الذاتية مباشرة مشكلة العلاقات بين السلطة الاجتماعية والثقافة القومية ويدفع إلى الأمام تعريف ودور مركز السلطة الاجتماعية، الدولة، بالنظر إلى مجموع المجتمع، وبوجه أساسي الجموع الشعبية في الريف والمدن. ويتسبب المصطلح نفسه في غموض المشكلة. ففي الواقع، إن ما أطلقنا عليه «ذاتيًا هو في الغالب ينظر إليه بوصفه هامشيًا أو بتعبير أفضل، شعبيًا، غير مركزي، أو هو نوع من المجتمع مختلف عن المجتمع الذي تم «تطبيعه» والذي أثير في مجال النظرية الاجتماعية والعمل السياسي. وهذا الغموض نجده في بعض قطاعات المجتمعات الصناعية المتقدمة في الغرب. والأمر يتعلق في الحقيقة بشيء آخر مختلف تمامًا. فإذا تكونت التنمية الذاتية على مستوى مجتمعات العالم الحقيقي وإذا كانت تعرض، بالدرجة الأولى لاعتبارات السرعة، لأغلبية مجتمعات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، فإن هذا يستدعي إعمال وسائل تتطلب السعة، والوسط الشمولي، وإيقاع التنشيط فيه، وهو ما يطلق عليه في كلمة واحدة التنظيم أي أن يتم التفكير في مركز للسلطة الاجتماعية في عبارات أقل ضيقًا من عبارات النظرية والعمل التقليدي حتى الآن. ويتعين على الدولة، والتي تعد في آن واحد قاضيًا ووسيطًا، أو جهازًا لهيمنة طبقة أو طبقات اجتماعية متعددة، أن تعيد التفكير والبناء من أجل عمل جهاز لتنسيق عمليات كشف وتنشيط الطاقات الكامنة الذاتية

في مجموعها على المدى الطويل. ويتعين بشأن الوظائف الجديدة التي بدأت تضاف إلى أعبائها التقليدية وهي الأعباء الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية أن تتعمق وتنفذ بالفعل بدون مقاومة. ومن هناك ينشأ بوجه أو بآخر العقل الجماعي للشعب بأسره، وللمجتمع في مجموعه، والفارق كبير.

مع ذلك، فهذا هو التحدي الذي سيفرضه مفهوم التنمية الذاتية نفسه على الفكر والعمل السياسيين. وهنا يحين الوقت الذي يجب فيه قبول إزالة التراب عن التقليديات المحترمة البعيدة عن الفلسفة السياسية، وبخاصة عن هذه الفلسفة بوصفها البعد الرئيسي للفكر الذهني في عصرنا: ما قبل سقراط، وأفلاطون، وكونفوشيوس، ومينيكيوس، وسان تززو، والفلاسفة السياسيين في الهند، وابن خلدون، والفارابي وڤيكو، وباراسيلس، وميكافيلي، والتقاليد الاجتماعية ـ السياسية اليابانية، والفكر السياسي الهندي في نصف الكرة الغربي، والبنية العامة للفكر الاجتماعي في إفريقيا.

فنرى ظهور مفهوم السلطة الاجتماعية في علاقاته مع الأسس الشعبية التي تضمه والتي يستمد منها شرعيته، في مصطلحات مختلفة للغاية عن تلك المصطلحات الخاصة بالمفهوم الصادر خلال فترة الثورات الأوربية في المتغيرين الخاصين بها وهما الليبرالي والاشتراكي.

فيجب أن نرى بدقة أن الدعم القائم للدولة في مجموع المجتمعات في عصرنا وكذلك الامتداد الذي يعد أحيانًا مجاوزًا لسلطاتها وسيطرتها على الحياة الاجتماعية في مجموعها، يعبر موضوعيًا عن نماء البعد القومي: سواء على صعيد الحفاظ على الاستقلال والسيادة أو في مجال مد هذا التأثير إلى أوساط جديدة. فليست المشكلة الحقيقية إذن هي مشكلة التهيئة الأفضل لحلم، مازال لمدة طويلة من قبيل الطوبيا، وذبول الدولة، ولكن بالأحرى إعادة تمركز الرؤية ذاتها للدولة في علاقاتها مع الشعوب بأسلوب جديد وعلى وجه الخصوص إعادة التفكير في الدولة الحديثة بصورة أكبر بوصفها درجة لتحقيق التنسيق المركزي أكثر من كونها مركزًا للقرار الحاسم، ومع ذلك، يظل ماثلًا بعد السلطة الاجتماعية بالمعنى الدقيق، والذي يتطلب الاستعمال المتعقل للقوة المؤسسة على الرضا الاجتماعي السياسي المتاح.

* * *

خلال هذه الدراسة كان محور التحليل والبحث هو محور تعبئة وتحريك الطاقات الشعبية الكامنة بالمعنى الواسع العميق للكلمة. فالشعب العامل وفقًا للمعنى الأوسع هو بحق الوارث الحقيقي لميراث الحضارات والثقافات والأمم والمجتمعات التي منها صنع عالم البشر.

وهنا تمثل الحتميات الجغرافية الإستراتيجية القائمة على تحول العالم الذي نوجد فيه، ربما أكثر من ذي قبل، على الرغم من انحراف أغلبية وسائل الإعلام والأدوات، المنفذة لتحقيق هذا التلاقي للمدارس الرئيسية للبدائل المشكلة للفكر والعمل في العالم، نجد هذا مع الاهتمام الشديد بحفظ السلام والنزعة العقلية الاجتماعية، والمستقبل التكاملي حيث تنبثق بعيدًا عن الاقتصاد والوضعية الهزيلة اتجاهات روحانية جديدة.

□ ○ □

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Abdel-Malek, A.,Pandeya A.N., (dirs. publ.): *Intellectual creativity in endogenous culture*, Tokyo, United Nations University Press, 1982.

Abdel-Malek, A., *Spécificité et théorie sociale*, Paris. Anthropos, 1977.

Abdel-Malek,A.: «Introduction à la pensée arabe contemporaine»,*Civilisations* (Bruxelles), vol. XV, n° 1,p. 45-72, 1965 (maintes fois remanié et publié par la suite).

Abdel-Malek, A. : *Al-Fikr al-'Arabi fi Ma'rakat al-Nahda*, Beyrouth, Dar al-Adad, 1975; *La dialectique sociale*, Paris, Éditions du Seuil, 1972 ; *The project on socio-cultural development ; alternatives in a changing world : report on the formative stage* (mai 1978-décembre 1979), Tokyo, U.N.U., Press, 1980.

Abdel-Malek, A. : *Rih al-Sharq*, Dâr al-Mustaqbal al-Arabi, Le Caire, 1983.

Abdel-Malek, A. : *Social Dialectics* I : *Civilizations and Social Theory*, The Macmillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1981 ; édition remaniée à partir de *La Dialectique Sociale*, Le Seuil, Paris, 1972.

Académie des sciences De L'U.R.S.S., Comité de rédaction «Sciences sociales aujourd'hui», Moscou, 1977, Problémes du monde contemporain — *Le Grand octobre et le progrès socialdans le monde*.

Amin, Galal, A. : *The Modernization of poverty ; a study in the political economy of growth in nine Arab countries* 1945-1970, Leyde, E.J. Brill, 1974.

Anissuzaman, Abdel-Malek A. : *The Transformation of the world*, vol. 3 : *Culture and Thought*, The United Nations University in association with The Macmillan Press Ltd, London and Basingstoke, 1983.

Berque, Jacques : *L'Orient Second*, Gallimard, Paris.

Bowing, Richard John : *Mori Ogai and the modernization of Japanese culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Bozeman, Adda B : *Politics and culture in international history*, Princeton, University Press, 1960.

Braudel, Fernand :*Civilisation matérielle, économie et capitalisme, xv-xxviii siècle*— tome ; 1 : *Les Structures du quotidien : le possible et l'impossible*, tome 2 : *Les Jeux de l'échange* ; tome 3 : *Le Temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.

Brodbeck. May. (dir. publ.) : *Readings in the philosophy of the social sciences*, University of Minnesota, Londres, Macmillan, (s.d.).

Bryson, Lyman, Finkelstein Louis et MacIver R.M., (dirs. publ.) : *Conflicts of power in modern culture* ; a symposium published by the conference on science, philosophy and religion in their relation to the democratic way of life,Inc., New York et Londores, Harpar and Brothers, 1947.

Casanova, Pablo Gonzalez : *La Démocratie au Mexique*, Paris, Anthropos, 1969.

Constantino, Renato : *Neocolonial identity and counter-conciousness ; essays on cultural decolonization*, White Plains. New York. M.E. Sharpe inc. 1978.

Dunn, John : *Western political theory in the face of the future*, Cambridge, Cambridge University Press. 1979.

Fairbank, John K, Reischauer, EdwinO. et Oraig, Albert M. : *East Asia ; the modern transformation*, Londers· George Allen & Unwin Ltd, 1965.

Fukutake. Tadashi : Kiyomi Marika, (dirs. publ.) : *Sociology and social development in Asia*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1974.

Fung Yu-Lan : *A short history of Chinese philosophy ; a systematic account of Chinese thought from its origins to the present day*. New York Londres, The Free Press, Collier-Macmillan, 1966.

Hamdan, Gamàl : *Shakhsiyyat Misr, Diràsah fi 'Abqariyyat al-Makàn* (La personnalité de l'Égypte : étude sur le génie du lieu topographique), première édition, Le Caire, 1971 : deuxième édition. en 3 volumes. Alam al-Kotob, 1980.

Hofstadter, Richard et Seymour Martin Lipset (dirs. publ.) : *Turner and the sociology of the frontier*, Londres, Basic Books. 1968.

Honour. Hugh : *Chinoiserie ; the vision of Cathay*, Londres, John Murray. 1961.

Hourani, Albert : *A vision of history ; near eastern and other essays*. Beyrouth. Khayats, 1961.

Iyer, Raghavan (dir. publ.) : *The Glass curtain between Asia and Europe* a symposium on the historical encounters and the changing attiudes of the peoples of the East and the West. Londeres-New York. Toronto. Oxford University Press. 1965.

Kroeber, A.L. : Kluckhohn, Clyde : *Culture : a critical review of concepts and definitions.* New York Random House, 1952, première édition.

Lach, Donald F : *Asia in the making of Europe,* vol 1 et 2. Chicago, University of Chicago Press. 1968-1970.

Lefebvre, Henri : *Critique de la vie quotidienne,* vol. 1 et 2, Paris, Grasset, 1947 ; L'Arche. 1958 ; *Introduction à la modernité.* Paris, Éditions de Minuit, 1960 ; *Logique formelle, logique dialectique,* Paris. Anthropos. 1969.

Macpherson, C.B. : *The political theory of possessive individualism ; hobbes to Locke.* Londres-Oxford-New York, Oxford University Press, 1970.

Maruyama, Magoroh : Arthur M. Harkins. (dirs. publ.) : *Cultures of the future,* La Haye, Mouton, 1978.

Mazrui, Ali A. : *World culture and the black experience,* Seattle et Londres University of Washington Press., 1974.

Mills, C. Wright : *The Sociological imagination.* New York, Owfaro University Press, 1959.

Moore, Charles A. (dir. publ.):*Philosophy and culture East and West east west philosophy in practical prespective.* Honolulu, Universit of Hawai Press. 1968.

BIBLIOGRAPHIE

Nakamura, Hajime : *Ways of thinking of easterm peoples : India. China Tibet, Japan*. Honolulu. University Press of Hawaii. 1964.

Needham, Joseph: *Moulds of understanding : a pattern of natural philoso phy*, Londres, Allen & Unwin. 1976 : *Science and civilization in China*. vol. 2 (*History of scientific thought*) Cambridge. Cambridge University Press. 1956. 1977.

Newsone, David : *Two classes of men ; platonism and english romantic thought* Londres. John Murray. 1974.

Said, Edward W. : *Orientalism*. Londres et Henley, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Sklair. Leslie : *The Sociology of progress*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.

Solh. Monah al.: *Al-Islam wa Harkat al-Taharroro al-'Arabi* (l'Islam et le mouvement de libération arabe). Beyorouth, 1973.

Stabb, Martin S. : *In quest of idenity ; patterns in the spanish American essay of ideas*,1890-1960. Chapell Hill. University of North Carolina Press, 1967.

Toynbee, Arnold. J. : *Change and habit ; the challenge of our time*. Londres, Oxford University Press, 1966.

Treadgold. Donald W. : *The West in Russia and China ; religious and secular thought in modern times*. vol. 1 : *Russia* 1472-1917 ; *China* 1582-1949. Cambridge. Cambridge University Press. 1973.

Wahidah, Sobhî : *Fî Ouçoul al-Mas'alah al -Miçriyyah* sur les principes de la question égyptienne). Le Caire, 1950.

Wallerstein, Immanuel : *The modern world system ; capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century*, New York et Londores, Academic Press Inc., 1974.

Wang, Y.C. : *Chinese intellectuals and the West* 1872-1949, Chapel Hill. University of North Carolina Press, 1966.

Weber. Max. : *Essais sur la théorie de la science*. Paris, plon. 1965.

Wiener, Philip P. : Aaron Noland. (dirs. publ.) : *Ideas in cultural perspective*, New Brunswick. New Jersey, Rutgers University Press1962.

Williams, Raymond : *Culture and society* 1780-1950, Londres. Penguin Books, Chatto et Windus. 1961.

Yukawa, Hideki : *Creativity and intuition ; a physicist looks at East and West*. Tokyo-New York-San Francisco, Kodansha International Ltd. 1973.

Zasshi, Meiroku : *Journal of the Japenese enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

Znaniecki, Florian : *Cultural sciences ; their origin and development*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.

ملاحظات حول مفهوم الخصوصية

* مقدمـــــة

لا يختلف اثنان على الحاجة الملحة لكل من العلوم الإنسانية والاجتماعية، من ناحية، والممارسة المجتمعية، من ناحية أخرى، لمفهوم قادر على ربط الخاص بالعام، الجزئي بالكلي، بتوجه يوحّد رؤيتنا وإدراكنا للعالم. فلم يسبق لنا قط أن شاهدنا أو شاركنا في مثل هذا التنوع الكثيف من الوحدات والعمليات المجتمعية، الذي تتزامن معه خطوات عملاقة من الاكتشافات العلمية وتطبيقاتها التكنولوچية على شكل أيديولوچيات ومخططات ومدن فاضلة متوقعة وما شابه ذلك.

ويكثر الإحساس بضرورة هذه الحاجة في المناطق غير المشاركة في عالم اليوم، أي في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، أو المناطق التي يمكن أن نصطلح على تسميتها حضاريًا بالشرق (الدائرة الآسيوية وفي القلب منها الصين؛ الدائرة الإسلامية وفي القلب منها العالم العربي؛ وما يحيط بهاتين الدائرتين من بلدان تقع في إفريقيا، ومناطق من أمريكا الوسطى والجنوبية). في تلك المناطق نجد أن البحث عن الأصالة والهوية القومية أكثر قوة لأسباب واضحة، ترتبط مباشرة بتصاعد الحركات الوطنية والمقاومة في جميع المناطق التابعة حتى الآن، ضد هيمنة الغرب التي فُرضت عليها منذ القرن الخامس عشر. وفي الوقت نفسه يتصاعد الاهتمام في الدول المتقدمة بمضامين النماذج الأساسية للأنظمة الاجتماعية مما يجعل مسألة البحث المعياري تحتل موقع الصدارة في الأجزاء المتقدمة من العالم أيضًا. وهذا الجانب الثاني ـ انتعاش البحث المعياري في الغرب ـ تسارع بطريقة ذات مغزى بالتواكب مع نهوض الشرق في هذا القرن. وهكذا يمكن القول إن الحاجة إلى تحري مجال الروابط بين الخاص والعام، الجزء والكل، هي ضرورة عالمية في المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

هنا تواجهنا مجموعة كبيرة من المشكلات والاستفسارات حول كيفية الربط بين الظواهر المختلفة، إذا استطعنا، وإلى أي درجة يكون هذا الربط.

هناك بنية السلطة في الدول الحديثة (غينيا الجديدة - غيانا، چامايكا . . . إلخ)؛ وهناك الدول الفيدرالية والكونفيدرالية، وهناك نماذج الدول القومية الحديثة، ونماذج الدول القومية القديمة. فهل يمكن أن يوجد جسر قادر على الربط بطريقة شاملة بين تعريف وتحديد السياسة الثقافية (من جملة أمور أخرى) في كل من فرنسا والبرازيل وتنزانيا ومصر وأستراليا واليابان والمكسيك؟

هل يمكننا أن نصل إلى إجماع على تناول مقارن مثلًا: للتعددية السياسية والهوية، ومقدار التغيرات المجتمعية والتحولات في مجتمعات مختلفة باختلاف كل من كندا وبورجواي وإندونيسيا وپولندا ومدغشقر . . . إلخ؟

ما مدى القدرة الكامنة للإبداع الثقافي والابتكارات العلمية والتكنولوچية، ومقاومة التغير، والتفاعل بين الموروث والحداثي في أمم مثل منغوليا وإيطاليا، والمجر، وشيلي، وبيرو والهند . . . إلخ؟

المشكلات الرئيسية، التي توضع الآن تحت لافتة الحالات الاستثنائية Exceptionalism تبدو مربكة للعقل التقليدي. ومنها دور الجيش في السياسة؛ وانبعاث البعد القومي (وبخاصة ذلك الذي يكمن تحت غطاء كثير من الظواهر القومية)؛ والتحول الهادي، والعميق للأديان بما يجعل منها ظواهر «أيديولوچية - فلسفية - ثقافية»، والعكس، أيضًا، إدارة المجتمعات والحفاظ عليها، وهي النظم التي تبدو على المستوى الشكلي جد مختلفة، مثل نظام الدولة الأوتوقراطي، ونظام التعددية السياسية، ونظام الإجماع الذي يعتمد على المشاعر الشعبية أو القبلية وما إلى ذلك. ومن الصعب أن نجد أيًا من المجالات الرئيسية في علوم البشر والمجتمع محصنًا من مثل هذه الأمور الملتبسة، أو من البحث عن حل مناسب.

والملحوظات التالية تهدف إلى توضيح القضايا الأساسية المحيطة بمفهوم الخصوصية، الذي أراه الأداة المفاهيمية الرئيسية لفهم وربط الظواهر المختلفة.

- ١ -

* **إطار المقارنة:**

الخطوة الأولى ونقطة البدء في المسار الجديد الذي نطرحه هي تقديم بعض نماذج الوحدات المجتمعية الكبرى الواضحة التي نود المقارنة بها. بكلمات أخرى: قبل المقارنة ينبغي أن نعرف ما الذي نرغب في مقارنته أو نقارنه بالفعل.

وتشكل ثلاثة أنواع من الدوائر الرئيسية المتشابكة إطار المقارنة:

١ - الحضارات:

وهي الدائرة الخارجية الأكثر عمومية، ويمكن تحديدها من تناول المفكر البريطاني جوزيف نيدهام لها:

أ - دائرة الحضارة الهندو - أوروبية.

ب - دائرة الحضارة الصينية - الآسيوية.

وهذا التقسيم يترك أمريكا اللاتينية خارج الحسبان في هذا المستوى من التحليل.

٢ - المناطق الثقافية:

وهي الدائرة الوسيطة، وغالبًا ما تختلط مع الدائرة الحضارية كما في عمل أرنولد توينبي الذي يمكن اتباع محاولاته في التوصل إلى طبولوجيا Topology للثقافات. وبشكل عام يمكن تحديد المناطق الثقافية التالية:

أ - في دائرة الحضارة الهندو - أوروبية:

العصور المصرية والفارسية القديمة وحضارة ما بين النهرين: العصور الرومانية واليونانية القديمة؛ منطقة الثقافة الأوروبية؛ منطقة شمالي أمريكا الثقافية؛ معظم المناطق الثقافية الهندو - أوروبية في أمريكا اللاتينية؛ المنطقة الثقافية الإفريقية جنوبي القارة؛ منطقة الثقافة الإسلامية، جزئيًا، بمعنى المناطق الثقافية العربية الإسلامية، والفارسية الإسلامية باستثناء المنطقة الثقافية الإسلامية الآسيوية التي ترتبط مع الدائرة الحضارية الصينية.

ب - في دائرة الحضارة الصينية - الآسيوية:

الصين ذاتها؛ اليابان؛ منغوليا وأواسط آسيا؛ منطقة المحيط باستثناء أستراليا ونيوزيلندا؛ المنطقة الثقافية الإسلامية - الآسيوية من إيران إلى الفلبين.

وينبغي تفسير هاتين الدائرتين الكبيرتين عبر الاختلاف التاريخي الأساسي بين عالمي البشر: الشرق والغرب.

وهكذا يمكن النظر إلى الشرق بوصفه منطقة تتكون من الأجزاء الأساسية التالية:

أ ـ دائرة الحضارة الصينية ـ الآسيوية ومناطقها الثقافية.

ب ـ الدائرة الحضارية / الثقافية للإسلام التي تبدو بوضوح رابطة كبيرة ووحيدة بين دائرة الحضارة الهندو / أوروبية، ودائرة الحضارة الصينية الآسيوية. وهي تعمل وسيطًا، وفي الوقت ذاته منطقة ذات توتر عال.

ج ـ أجزاء من منطقة الثقافة الهندو / أوروبية في أمريكا اللاتينية، ترتبط مباشرة مع إفريقيا خاصة البرازيل ومنطقة البحر الكاريبي.

د ـ منطقة الثقافة الإفريقية جنوبي القارة.

أما «الغرب» فيتكون من أقسام كبيرة من مجموع الحضارة الهندو / أوروبية.

٣ ـ الأمم أو التشكيلات القومية:

وهي الوحدات الأساسية لوجود واستمرار ونمو وتطور العمليات المجتمعاتية الكبرى، وأقترح هنا طبولوجيا تضم الفئات الأربع التالية:

أ ـ مصر، الصين، إيران، تركيا، إثيوبيا، ڤيتنام، اليابان، كمبوديا، المكسيك والمغرب.

ب ـ نموذج الدولة القومية الأوروبي، ثم الغربي.

ج ـ الدول القومية الحديثة التي تسعى إلى الاتحاد، وتشمل كلًّا من الدول القومية الخالصة (غانا، مالي، بورما، تايلاند . . إلخ)، والتشكيلات القومية داخل إطار المجموعات متعددة القوميات (أرمينيا، چورچيا، أوزبكستان . . إلخ).

د ـ الدول الجديدة ذات الشعور القومي (وتقع أساسًا، في أجزاء متعددة من المناطق الإفريقية جنوبي القارة، ومناطق ضئيلة في وسط وجنوبي أمريكا اللاتينية).

وسنقوم بتناول الفارق الأساسي بين الدوائر الثلاث هنا ضمن خطوط عريضة جدًّا:

ـ يمكن تحديد المناطق الحضارية، من خلال الفهم العام للتأثير المتبادل بين الثقافات والأمم والتشكيلات المجتمعاتية من ناحية، والبعد الزمني من ناحية أخرى.

فبجانب كون هذا البعد يحدد شكل رؤية العالم، فإن العلاقة الفلسفية بالزمن «والزمن هو مجال التطور البشري» وما يترتب على تلك العلاقة هو الذي يميز الشرق عن الغرب.

ـ وعلى ضوء ذلك، فإنه يمكن النظر إلى المناطق الثقافية بوصفها فئات مجتمعاتية تشترك في نظرة عالمية عامة Weltanschauung، تعتمد على أسس جبرية تاريخية / جغرافية عبر التاريخ (بيئية وجيوبوليتيكية) أكثر من اعتمادها على أسس فلسفية خالصة. فتصور العالم يُعبر عنه، غالبًا، في مجموعة محددة من لغات رئيسية، وأحيانًا بلغة واحدة (العربية، الصينية، الإنجليزية، الفارسية، اليابانية ـ وفقًا للمنطقة الثقافية المعنية).

ـ يسهل تحديد الأمم أو التشكيلات القومية، إذا استطعنا التوصل إلى اتفاق حول طبولوجيا أساسية هي التي تحدد مستويات البناء.

وما أن نحدد طبولوجيا الدوائر الثلاث الأساسية المتشابكة ـ إطار المقارنة ـ فإننا نكون قد توصلنا إلى وصف طبوغرافي لمجال المقارنة. وعلينا الآن أن نربط جدليًا الوحدات المختلفة داخل كل من الدوائر الثلاث بالدائرتين المحيطتين، الأوسع والأضيق. وهذا، بالضبط، هو الهدف من تقديمنا مفهوم الخصوصية.

ـ ٢ ـ

* بنية وديناميات مفهوم الخصوصية:

يمكن أن يندرج تحليل مفهوم الخصوصية تحت ثلاث مستويات / لحظات.

١ ـ مستوى / لحظة التعريف العام كما نأخذه من الأصل:

كي نصل إلى خصوصية مجتمع ما، على المرء أن يبحث عما كان عليه نمط المحافظة والاستمرارية المجتمعاتية Societal Maintenance، ضمن تشكيلة قومية اقتصادية ـ اجتماعية محددة، وذلك من خلال دراسة نقدية لتطورها التاريخي. هذا النمط الخاص لهذه الاستمرارية المجتمعاتية ليس إلا نموذجًا للبناء، والتفاعل، بين ومع، العوامل الأربعة الأساسية التي تكوّن كل محافظة واستمرارية مجتمعاتية. وهذه العوامل الأربعة هي: إنتاج الحياة المادية في الإطار الجغرافي والبيئي (نمط الإنتاج)؛ إعادة إنتاج الحياة

(الجنس)؛ النظام الاجتماعي (السلطة والدولة)؛ العلاقة مع البعد الزمني (محدودية الحياة الإنسانية، الأديان والفلسفة).

ويحتل إنتاج الحياة المادية المكانة الحاسمة ضمن هذه العناصر الأربعة، في بناء النموذج الكلي «للمحافظة والاستمرار»، وذلك فقط في التحليل النهائي. وبتطبيق هذا النموذج على مجتمعات مختلفة، تتضح الصورة العامة بشكل أفضل، حيث يصبح بمقدورنا تحديد وتعديل وإثراء مستوى التحليل الأول المأخوذ من المعايير الاقتصادية الاجتماعية.

٢ ـ مستوى/ لحظة انبثاق العوامل الزمكانية Spatio-Temporal إلى حيز الوعي:

إن دراسة الخصوصية لا تتأتى من العالم الخارجي للأبستيمولوجيا البحتة، ولكن من داخل إطار تطور ملموس لمجتمعات معينة. هذا التطور يضع العامل الزمني في المقدمة: ولهذا السبب تأتي الأهمية المركزية لمفهوم «عمق الحقل التاريخي». ولا مجال هناك، للبحث عن خصوصية في حالة مجتمعات عارضة: خليط تجمعي كبير أو حركات طلابية أو دولة مصطنعة لأغراض الاستعراض (بيافرا أخرى) . . إلخ. فالحديث عن «المحافظة والاستمرارية المجتمعاتية»، هو انكباب على مسار التاريخ الطويل الذي اتخذ قالبًا ما، وليس على الطارئ العارض. نعني بذلك أن المرء يمكن أن يتحدث بشكل صحيح عن «الخصوصية» في التشكيلات القومية الاجتماعية القديمة (الأرض النموذجية للخصوصية)، وفي التشكيلات التي لم تصل بعد إلى مستوى النمو القومي المتطور بالمفهوم الضيق للمصطلح، وفي «الأمم الحديثة» أيضًا وفقًا لتعبير توماس جيفرسون عن الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا يمكن للمرء أن يدرك مدى اتساع هذا الحقل الذي يضم الغالبية العظمى من الدول والشعوب في زماننا. أما العامل المكاني فإن العلوم الاجتماعية، ستكون أقل ارتياحًا، في تعاملها معه، ومع ذلك فإن التطور التاريخي للمجتمعات لا يقع في الحيز المجرد أو النظري لجدليات العقل (استبدال تاريخ معين بالتاريخ)، كما أن هذا لا يتم داخل المجال المعزول لنظرية المعرفة. فالمجتمعات المختلفة يمكن تناولها ـ داخل إطار شروطها الجغرافية فقط ـ من خلال جانبين:

أ ـ جانب التعيين المحلي Localization، الذي يؤدي إلى إدراك المكان الذي

يحدده هذا التعين لكل مجتمع ولدولة ذلك المجتمع مقارنة بالمجتمعات الأخرى (العامل الجيوبوليتيكي).

ب ـ جانب التحديد الذي تمليه عوامل داخلية internal conditioning (العامل البيئي) الذي يحدد ويشير إلى الموارد والإمكانات التي تتم مواءمتها وفقًا للعامل الديموغرافي.

٣ ـ مستوى / لحظة العلاقة الجدلية بين عوامل «المحافظة / الاستمرار» وعوامل التحول:

وهذا المستوى ضروري لفهم الفعل الحاسم، في التحليل الأخير، لنمط الإنتاج، والنتائج التي تترتب، في حالات حدية، على تقدم تقنيات الإنتاج، وهو ضروري لكشف اللبس بين من يُعيل ومن يُعال، والذي يعيل حسب نموذج معين، والذي لم يكن وأصبح، والذي هو موجود ولن يعود للوجود، وللتمييز بين عوامل الارتباط، والأوزان النسبية لمقدار ترابط هذه العوامل في مراحل مختلفة من التطور التاريخي.

وهكذا فإن مفهوم الخصوصية يصلح للتطبيق في كل من مناطق الهيمنة ومناطق التبعية. ويمكننا تحديد عدة مشكلات، تستحق الدراسة، لأنها تكوِّن إطار البناء لمفهوم الخصوصية. وهذه المشكلات تنتظم في مجموعتين رئيسيتين:

(١) استخدامات مفهوم الخصوصية، بمعنى دلالة وأهمية مفهوم الخصوصية في التطبيق على أنواع مختلفة من المجتمعات.

(٢) تحديد المجالات ذات الأولوية للمقارنة، باستخدام مفهوم الخصوصية بوصفها أداة مفاهيمية رئيسية.

ـ ٣ ـ

* الخصوصية والأصالة:

من «العالمية» إلى «الخصوصية»، مازال الطريق الذي تمهد له بعض الدراسات النقدية المقارنة في بدايته، حيث يتم حتى الآن معالجة أغلب مظاهر الخصوصية ضمن إطار الاستثنائية، إذ إنه من غير المتوقع أن تختفي الفرضيات السائدة حاليًا، المتمحورة حول الغرب وثقة هذا الغرب بنظرياته الاختزالية، من المشهد الراهن لعالم متقلب، يشهد بزوغ حضارات وثقافات أمم الشرق الناهض، ويشهد في الوقت نفسه إحساسًا متناميًا بالأزمة في المجتمعات الغربية الصناعية المتقدمة ذات الطابع الاستهلاكي.

ولكن هذا لا يعني أن «الخصوصية» غير موجودة، فهي موجودة وباقية، حتى وإن لم تستخدم بوصفها أداة مفاهيمية بشكل صحيح. والسؤال الذي ينبغي أن يشغلنا هو:

إلى أي مجال، بالتحديد، تنتمي الخصوصية؟

من الطبيعي أن ينتمي مفهوم الخصوصية، بوصفه مفهومًا قابلًا للتطبيق عالميًا، إلى كل المجتمعات الحية الموجودة، حيث تقوم خصوصية كل مجتمع بالتأثير عليه. ولكن نظرة متفحصة لحجم الأدبيات المتنامي حول هذا الموضوع، تقدم لنا صورة مختلفة، حيث يتضح أن المفهوم المقبول للخصوصية، يرتبط في الأذهان بالمجتمعات القومية غير الغربية وغير الصناعية (الصين، شبه القارة الهندية، آسيا ما عدا اليابان، العالم العربي الإسلامي، إفريقيا، دول أمريكا اللاتينية الداخلية). وكل هذه المحاولات تتم في إطار أشكال من التنظير اعتمدت سابقًا على علم الاجتماع الكولونيالي (الميت الآن)، وتعتمد حاليًا على علم الاجتماع التنموي المزدهر (سوسيولوچيا التخلف والعالم الثالث . . . إلخ)، وكلها رؤى عرقية ترتدي ثوب علم الاجتماع.

هذه هي الكيفية التي أدرك بها مفهوم الخصوصية ووُضع في حيز التطبيق. ولقد اقتبست أو صُكّت عدة مصطلحات لتشير إلى ملاءمة هذا المفهوم تمامًا للمجتمعات الهامشية. وهكذا فإن كلمة الأصالة العربية استخدمت ـ هنا وهناك ـ مرادفًا لكلمة الخصوصية. فما هو يا ترى الشيء الذي يمكن أن يُعَدُّ «أصيلًا» من منظور علم الاجتماع؟

العادات والتقاليد، القيم الاجتماعية والأخلاقية، النماذج التراثية . . . إلخ، باختصار: شبكة كاملة من الظواهر التي تتعلق بالماضي، ظواهر نشأت في أزمنة تاريخية قديمة، ومازالت قائمة حتى الآن دون تغيير يذكر. وهكذا، ومن باب «الأصالة» فإن القيم البدوية «في حالة العرب» تحيل على مفهوم العربي عن الشرف، والحب الحسي، والبلاغة السياسية، وأنماط الهندسة المعمارية للبيوت الأندلسية، والموشحات المعبرة بموسيقاها الصوفية ـ الشهوانية، والمقدرة على الحوار الثقافي، وانقطاعه أيضًا. وهذا بعض من كثير يمكن أن يعطينا فكرة عن نموذج «الأصالة» العربية الإسلامية كما يتم تقديمه. وهناك محاولات أخرى، متشابهة، بُذلت لتقديم

أصالة مناطق قومية ثقافية ومجتمعات قومية مختلفة، كتبت فيها قوائم تبعث على التسلية في بعض الأحيان، والسخرية السوداء في أحيان أخرى.

وما نحصل عليه من كل هذا ليس أكثر من قائمة بالصفات المختلفة الأساسية لمجموعة مجتمعاتية معينة (حضارات، مناطق ثقافية قومية، مجتمعات قومية)، مقارنة بمجموعات أخرى مشابهة. ومثل هذه القوائم عندما يتم إنجازها، تتحدث أساسًا عن المجتمعات الغربية، حيث يتم تناول المجتمعات غير الغربية عبر رصد كمي للظواهر، دون الاهتمام بتقسيم نقدي ـ تاريخي، أو جدلي ـ تاريخي، لأسباب وجودها المستمر المتصل، ودون أن نتفهم الاختلافات في الوجود، والتصادم الحضاري المؤثر، أو أسلوب تطور كل وحدة مجتمعاتية، سواء كعناصر من داخل إطار معين من المحافظة / الاستمرارية المجتمعاتية، أو كأجزاء أو عوامل مكونة لذلك الإطار المعين ذاته ـ وهكذا نحيد عن إدراك نموذج «المحافظة» المجتمعاتية للوحدة تحت التمحيص.

ويكون كل ما كدسناه نوعًا من قائمة براقة من «العادات والتقاليد» تحت أعلام قومية (غير غربية)، أي دليل موجز لرجل أعمال، أو دبلوماسي أو مسافر مثقف ... وهل تكون شيئًا آخر؟

أما قوائم المقارنة في المجالات العامة والعادية، فتتخذ أشكالاً إحصائية بحتة، بمعنى حسابات إحصائية معقدة دون خلفية تاريخية أو تحليل موضوعي، على غرار ما هو سائد في «برامج جمع البيانات» المنتشرة حاليًا. وهكذا، نصل إلى مرحلة تستخدم فيها الأدوات المفاهيمية «الجديدة» أساسًا لإجهاض العملية الحيوية التي تسعى إلى توسيع مجال الرؤية ليشمل العالم كله، بدلاً من اقتصاره الحالي على الغرب.

ولكن العالم كله أمامنا، يتحدانا لتعديل أدواتنا النظرية من خلال نظرية عالمية تصلح للتعامل مع المجتمعات البشرية كافة. وهذا هو، بالضبط، المناخ الفكرية الذي يدفعنا لتحديد وتعيين والوصول بالتدريج إلى مفهوم متكامل للخصوصية. فالوقت، من وجهة نظري، ليس وقت التناولات المقيدة والمختزلة.

نحن في حاجة إلى أداة تستطيع في مجال الرؤية والفكر، وفي ميدان السياسة معًا أن:

أ ـ تأخذ في الحسبان الاستمرار والتطور في أي من، أو في كل المجتمعات المعنية، وهو الأمر الذي اصطلحنا على تسميته «نموذج المحافظة / والاستمرارية المجتمعاتية»، وأن:

ب ـ تفعل ذلك من خلال العوامل المشتركة التي يمكن التحقق منها، والمتعلقة بأي من أو بكل المجتمعات القومية، وتعمل في كل واحد منها بدرجات وأشكال مختلفة عبر إطار الوجود التاريخي / الجغرافي الذي وجد، ويوجد، بداخله أي مجتمع من المجتمعات.

والآن فلنرجع إلى طبيعة اللحظة، لنرى كيف يمكن تصورّها وفقًا لمقولة «الأصالة» المذكورة سابقًا. ويمكننا رصد عشرات من النماذج والفئات المشابهة بسهولة.

يتم أحيانًا، وفقًا لرؤية «الأصالة» هذه، اللجوء إلى الافتراضات العرقية السائدة، هنا وهناك بدرجة أكثر أو أقل، فيكون التناول عنصريًا، يعتمد على التفوق العرقي لأجناس معينة، أي التمركز حول الغرب على وجه التحديد. وبطريقة أكثر صقلًا وحداثة، فإن ظلال مثل هذه التفسيرات تأخذ أوراق اعتمادها من مفهوم النموذج المثالي الفيبري، الذي يرى أن جذور الشروط التخصصية Particularism موجودة في النماذج الموضوعية المختلفة في المجتمعات والتشكيلات الاجتماعية، وأن هذه الاختلافات تُعزى إلى حركة التاريخ، وخروجه بنماذج مثالية مختلفة من التكوينات الاجتماعية. والشخصيات التاريخية المتنوعة، يمكن تحديدها من صفاتها البنيوية والفكرية والروحية.

يبدو تناول ماكس فيبر لهذا الموضوع لكثير من العلماء والمفكرين أكثر تقدمًا وعقلانية من الخليط الحالي الشائع من الافتراضات والتحيُّزات المسبقة. ولكن تناول فيبر يعني شيئين في الوقت نفسه، فهو:

أ ـ اعتراف بالاختلافات في كل المجتمعات في مواجهة الافتراض الاختزالي للعالمية، وما يترتب على ذلك من سياسة العولمة الجبرية.

ب ـ وهو أيضًا اعتراف بوجود فجوة لا يمكن جَسرها بين مثل هذه التكوينات الاجتماعية التي توجد أساسًا على هيئة أمم أو مجموعات قومية ثقافية. فكل وحدة، غير مختزلة بوحدات أخرى، تُنسب تمامًا إلى شروط خصوصيتها، وهذه الشروط

يُحدد اختلافها عن الشروط الخصوصية لمجتمعات أخرى على أساس بنيوي، وليس على أساس المسار الموضوعي للتطور التاريخي.

والأمثلة كثيرة على نتائج مثل هذا التناول الذي يعتمد على ما يسمى «بالأصالة». ويمكننا أن نسرد هنا قائمة مبدئية:

تهمة الروح العسكرية الموجهة ضد أمم كثيرة ومجموعات قومية / ثقافية متنوعة في كل من الشرق والغرب. الشخصية الحالمة والعاطفية، على سبيل المثال، لمجموعة بلدان البحر المتوسط. العلاقة المراوغة للبعد الزمني في أمريكا اللاتينية. الميل نحو عدم التكامل الذي يقال إنه سائد في المجتمعات الإفريقية جنوبي القارة. العقلانية في فرنسا. العقل التاريخي والفلسفي في ألمانيا. البراجماتية والتجريبية في العالم الأنجلو سكوني. الرؤية المتكاملة للعالم في الأمم القديمة (مصر، الصين، إيران . . إلخ). قائمة لا نهائية، يمكن أن نضيف إليها الكثير. ومع ذلك، فحتى على هذا المستوى المتواضع يمكن للمرء أن يرى كم نحن وحدات صغيرة غير قابلة للاختزال . . .

مختلفون، ومحكومون بأن نظل هكذا . . .

منفصلون، وعاجزون عن تشابك الأيدي.

وهكذا يبدو الاعتراف بالاختلافات، والحق بأن تكون مختلفًا، وكأنما هو مرادف للاعتراف بحتمية الفصل والعزل وعدم التواصل. ويبدو عالمنا وكأنه «مجموعة نجوم» تضم عناصر الوجود الأولية، المنفصلة والمغتربة بعضها عن بعض، بسبب اختلافاتها، تلك الاختلافات التي حددتها «النماذج المثالية».

هل هناك مخرج من هذا الكابوس الميكانيكي؟

ـ ٤ ـ

* فهم عمق الواقع العالمي:

مفهوم الخصوصية يمكن وينبغي أن يستخدم لتمهيد الطريق لمقارنة مناسبة ذات مغزى، في اتجاه إعادة بناء النظرية الاجتماعية. ويمكن أن نقوم بذلك، بتحديد أولوية مجالات المقارنة، لكن حسب أي معايير؟

١ ـ دعنا نقبل ونسمح بأوسع مجال ممكن من التعددية: فاعتبارات الأسبقية

والمعايير في العلوم الاجتماعية تم تحديدها وترسيمها تحت التأثيرات المباشرة النابعة من طبيعة السلطة السياسية في القمة، بينما العوامل الاجتماعية / الاقتصادية تبدو أنها تفرض تأثيرها بطريقة خفية وغير مباشرة طوال الوقت، وليس بطريقة آلية مباشرة، كما أن هناك أفضليات علمية مؤسساتية وشخصية مشروعة وراء هذه الاختيارات.

إن مسألة الأولوية ومعاييرها تحتاج إلى التمحيص، ولنبدأ مما سبق مباشرة.

المجال الأول في أولويات المقارنة، ومن ثم للمعايير التي تقود لتحديد مثل هذه الأولويات، يقع، بوضوح، في الميادين ذات المدى القصير والمتوسط، أي في المشروع الاجتماعي الاقتصادي السياسي والثقافي المحدد لمجتمع قومي واحد في مرحلة معينة من تطوره التاريخي. والصفات العامة لمثل هذا التناول ـ الحتمي والمفيد لأهداف عملية ـ تتعامل مع مجال ما هو ممكن، ومع تطبيقات اجتماعية وسياسات عملية، مستخدمة، أساسًا أدوات كمية، حيث إن الرؤية التاريخية بعيدة النظر تبدو هنا قليلة الجدوى أو الفائدة العملية المباشرة. وأقترح أن نطلق على مجال المقارنة هذا مصطلح «المقارنة الإجرائية»، أو «المقارنة الوظيفية والتكتيكية».

أما الطبقات الغائرة في الأعماق فتظل غير مستكشفة، حيث تكمن المواد الخام للنظرية الاجتماعية التي تتبنى المنظور «غير ـ الحضاري» تحديدًا في تلك الأعماق. فمفهوم الخصوصية يوجد وينتشر من تلك الأعماق، حيث تتشكل في «عمق الحقل التاريخي» مادة صناعة هذا المفهوم، ونسيجه، والنبع الذي ينبثق عنه، والذي ما كانت فكرة تطور هذا المفهوم لتنشأ بدونه. وإذا ما قبلنا هذا التناول، فسيكون تحت تصرفنا مجموعة كاملة من العوامل تقودنا لتحديد الأولويات والمعايير، انطلاقًا من هذا «الشكل / المستوى» من المقارنة الذي اقترح له مصطلح «المقارنة الأساسية ذات المغزى» أو «المقارنة الحضارية الإستراتيجية».

٢ ـ أما مجالات المقارنة فهي نفسها المجالات الأربعة الرئيسية المكونة لأسلوب المحافظة / الاستمرارية المجتمعاتية (أي: إنتاج الوسائل المادية للحياة، إعادة إنتاج الحياة بالتناسل، السلطة الاجتماعية، العلاقات مع البعد الزمني). ويمكن أن نضع عددًا كبيرًا من الظواهر والعوامل تحت هذه العناوين العريضة. لكن كمية هائلة منها تظل ذات طبيعة تاريخية مؤقتة.

وهنا تنبثق عدة أسئلة :

أ ـ هل تتساوى المجالات الأربعة كلها من حيث أهميتها لتطوير مقارنة أساسية دالة؟ علينا هنا أن ننظر إلى النماذج المباشرة للترابط بين كل مجال من هذه المجالات من ناحية، وضرورات الممارسة الاجتماعية للنظرية في الواقع praxis من ناحية أخرى.

إن مجال إنتاج الوسائل المادية للحياة، لا يمكن فصله، في أي لحظة، عن الطبيعة ذاتها للسياسة العملية، أو عن الممارسات الاجتماعية المباشرة والمستمرة في أي وقت أو مكان من التاريخ. وربما لهذا السبب. كان الاختيار الماركسي لهذا العامل / المجال كعامل حاسم. في التحليل الأخير، في عملية الجدل الاجتماعي. وهو بالفعل كذلك. على الرغم من حقيقة وجود قوالب متباينة من التكوينات الاجتماعية ـ الاقتصادية الرأسمالية، والتنموية في مجتمعات قومية ومجموعات قومية ـ ثقافية مختلفة (يختلف هذا القالب في اليابان عنه في كندا مثلًا، وكذلك تختلف السويد عن مصر . . . إلخ) وهذا القالب ذاته، هو تعبير أو تحقيق لخصوصية كل من هذه المجتمعات وفق تطورها التاريخي.

ب ـ تتخلل الخصوصية المجالات أو مجموعة العوامل الثلاثة الأخرى (الجنس، السلطة الاجتماعية والعلاقة مع الزمن) بشكل أكثر عمقًا وانتشارًا. وهذه المجالات هي ما اصطلح على تسميته بمستوى البناء الفوقي، مع الأخذ في الحسبان أن إعادة إنتاج الحياة الإنسانية، بمعنى ميدان النشاط الجنسي، يقف في مفترق الطرق بين الإنتاج الاقتصادي من جهة، ومجموعة السلطة / الثقافة معًا من جهة أخرى. وفي هذا المجال يمكن للمرء أن يلاحظ أن تطورًا ملحوظًا قد طرأ على ذلك التوازن المعقد: فبينما يمكن القول إن الجنس ارتبط ارتباطًا أكثر مباشرة مع الإنتاج الاقتصادي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، حيث لم يكن الإحساس بالذات على هذا القدر من التضخم الذي نشهده الآن في المجتمعات المتقدمة، وهو الأمر الذي تؤدي وسائل الإعلام والنزعة الاستهلاكية دورًا كبيرًا فيه. ويمكن أن نقول في الوقت نفسه إن التعامل مع كل ما يتعلق بالجنس أصبح الآن أكثر عمقًا وتناغمًا مع الصور المتغيرة للوضع الإنساني، ومع تطور علاقة الإنسان بالبعد الزمني والفلسفي، وبالأيديولوجيا والميتافيزيقا والدين والصوفية.

ج ـ وفي مجال السلطة الاجتماعية، يتضح الآن أكثر من أي وقت مضى العلاقة البنيوية بين السلطة في المجتمعات الحديثة وبين ذلك الجزء الخفي من جبل الجليد (الجذور العميقة للخصوصية القومية ـ الثقافية). نرى ذلك بشكل ملحوظ في المسارات المتشعبة لكل من:

ـ التجربة الاشتراكية كما طبقت أساسًا في الاتحاد السوفيتي والصين.

ـ التنويعات المختلفة على تجربة الناصرية (مصر، الجزائر، بيرو، الأرجنتين والبرتغال ضمن آخرين)، وهي التجارب التي أدى الجيش فيها دورًا خاصًا في القلب من السلطة السياسية، وذلك استجابة لمقتضيات الإطاحة بالرجعية التقليدية الظلامية التي كانت تمسك بمقاليد الحكم في تلك البلدان.

ـ التجارب الليبرالية المختلفة في البلدان الرأسمالية الغربية.

ـ تجارب مرحلة ما بعد الكولونيالية كما طبقتها القوى الاستعمارية التقليدية السابقة (بريطانيا، فرنسا، البرتغال، بلچيكا، على وجه الخصوص)؛

ـ وأخيرًا تجربة الهيمنة الإمبريالية الأمريكية (وفيتنام تقدم المثال الأكثر تطرفًا لهذه الحالة).

د ـ أما المجال الرابع الخاص بالعلاقة مع الزمن فذلك هو المجال الذي تتبدى فيه الخصوصية بأكثر تجلياتها وضوحًا، فهذا هو المجال الخاص بنموذج المحافظة / الاستمرارية المجتمعاتية، كما أوضحت سابقًا. فنحن هنا في قلب ميدان الثقافة والفكر ذاته، بل على المستوى الذي تكون فيه الثقافة والفكر في أوجهما، في شبكة دقيقة من البنى المنهجية المصقولة للدين والفلسفة. ونحن في هذا المجال لا نحتاج إلى كثير شرح للأساليب المختلفة والأشكال والقوالب والسمات. فهذه هي الأرض المألوفة للإثنية حيث يمكننا بسهولة رؤية الجزء الظاهر من جبل الجليد الذي يسهل التعرف عليه.

ومع ذلك، فإن مغزى كل هذه الأدلة الضخمة، لا يدرك دائمًا بشكل كاف. وإذا كانت الثقافة والفكر ـ اللذان يدوران حول علاقة الإنسان بالبعد الزمني كما عبّرت عنه الأديان والفلسفات ـ يظهران هذا المقدار من الاختلاف، وهذا القدر من التباين في نماذج الخصوصية، فلا بد أنهما يعبّران عن حاصل جمع كل من «المحافظة

والاستمرارية» المجتمعاتية، وعمق الواقع العالمي، والإنجازات، وكشف الحساب الختامي، وأيضًا الإمكانات الكامنة والمتوقعة في مجتمع معين.

إن ميدان البنى الفوقية الجمالية والفكرية مجتمعة - التي تعبرّ عن نفسها في الدين والفلسفة والميتافيزيقا والأيديولوچيا وفيما وراء علم النفس والمذاهب الصوفية - هو الميدان الذي يمكن فيه للمقارنة الأساسية / ذات المغزى (المقارنة الحضارية الإستراتيچية) أن تنتشر مصادر ثروتها فيها وتحصد محصولاً وفيرًا. ففي هذا الميدان، أكثر من أي ميدان آخر، يمكن أن نرى التأثير التكويني المركزي المتغلغل في البعد الزمني لعمق الحقل التاريخي.

٣ - وهكذا، فإن المحاولة الأولية لتحديد مجالات الأولوية للمقارنة توضِّح:

أ - إن مجال / ميدان / ومستوى الاختلافات الأكبر والأكثر وضوحًا - التي هي البنية الفوقية الثقافية الفكرية الجمالية كما تتضح في الفلسفات والأديان والأيديولوچيا - يمكن أن تخدم كنقطة بداية كبرى للبحث والتحقيق المقارن، الجوهري وذي المغزى.

ب - وانطلاقًا من تلك النقطة، يمكننا أن نستفيد من العمل المنجز على ذلك المستوى لتوضيح جوانب الخصوصية في البنى الفوقية للمجالين الآخرين: إعادة إنتاج الحياة (التناسل)، والسلطة في المجتمعات، ولإلقاء بعض الضوء الكاشف على مجال البنية التحتية الاقتصادية.

ج - يمكننا أن نحدد المجال الأخصب والأعرض بأنه ذلك الذي يشمل كلًا من عامل علاقة الإنسان بالبعد الزمني، وعامل السلطة في المجتمع، لأن السلطة نادرًا ما تتردد في ربط نفسها بديانات أو فلسفات أو أيديولوچيات معينة، بينما، في الغالب، تخفى روابطها الأساسية مع البنى التحتية الاقتصادية، وهي البنى التي تتخللها بشكل عميق الإنجازات التكنولوچية المتقدمة التي يسهل تعميمها على مناطق قومية / ثقافية مختلفة.

٤ - وأخيرًا دعنا نلقي النظر على مثال واحد كبير، قد يساعدنا في فهم هذا الميدان بالغ التعقيد. فلننظر إلى تلك المجتمعات التي اصطلح على تسميتها حديثًا «المجتمعات الهيدرولكية»، وهي المجتمعات التي تعتمد على الري الصناعي في إنتاج طعامها، في غياب الري الطبيعي، من مياه أمطار منتظمة. هذه المجتمعات، توجد

أساسًا، في المناطق الاستوائية وشبه الاستوائية والمدارية، وهي تُعَدُّ أقدم البقاع المكونة حيث نشأت المجتمعات وقامت الحضارات (مصر، ما بين النهرين، الصين، وسط وشمالي الهند، أواسط أمريكا وأواسط إفريقيا). وحسب هذه النظرية، فإن الحاجة إلى الري الصناعي ـ بمعنى إنشاء السدود والقنوات والمصارف ـ هي الوسيلة الوحيدة للتحكم في مجاري الأنهار الهائلة مثل النيل، واليانج تسي كيانج، والجانجز، ودجلة، والفرات، والكونغو .. إلخ، هذه الحاجة إلى التحكم المنظم والمستمر والمثابر للموارد المائية، فرض على المجتمعات الموجودة في هذه المناطق ابتداع أداة للتحكم المركزي الموحد لهذه الشبكة المعقدة الهائلة. وهكذا نشأت الدول المركزية في إفريقيا. ويمكن أن نفهم بسهولة كيف أضفى هذا الوضع، قرنًا بعد قرن، وامتداده لعدة آلاف من السنين، سماتًا استبدادية حتمية على هذه الدول.

كل ذلك حسن، لكن يبرز، على الفور سؤالان أساسيان:

١ ـ إذا كانت الطبيعة الاستبدادية لسلطة الدولة في هذه المناطق من عالمنا لها ما يبررها في هذه المجتمعات، فكيف يمكننا أن نبرر الطبيعة الاستبدادية لسلطة الدولة في جميع أنحاء العالم، وخلال مسار التاريخ الإنساني كله، عدا فترات قصيرة، وفي مناطق محدودة من العالم، وبطريقة مؤقتة؟ أليس من الأصوب أن نرى أن وظائف الدولة، في جوهرها، هي التحكم المجتمعي، وترشيد استخدام العنف بما يضمن المحافظة / الاستمرارية لنظام اجتماعي معين؟

هناك، بالتأكيد، درجات مختلفة للاستبداد، ومع ذلك، فإن دور العنف حتى يومنا هذا، يبدو متواصلًا عبر التاريخ الإنساني كله.

٢ ـ لو أخذنا مجموعة المجتمعات التي أشرنا إليها على التو، هل يمكن القول حقيقة إن المؤسسات والظواهر والعمليات الاجتماعية والثقافية متشابهة في دول مثل فيتنام والسودان، باكستان والمغرب، إيران وكمبوديا .. إلخ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف يمكننا أن نبرِّر الاختلافات إلاَّ إذا قبلنا استخدام التعميمات الظاهرية، ورفضنا الاندفاع إلى الأعماق، باستخدام مفهوم الخصوصية، الذي حدَّدناه باختصار هنا، لاكتشاف بُعد كل من «المحافظة والاستمرارية» والتحوُّل في كل من هذه المجتمعات والمجموعات القومية / الثقافية؟

إنَّ مفهوم الخصوصية هو الأداة التكاملية التي يمكننا من خلالها اكتشاف ما يجعل هذه المجتمعات مختلفة عبر مسار تطورها التاريخي الطويل، وهو في الوقت نفسه يطرح توحيدًا تكامليًا جدليًا، بدلاً من المعلومات البنكية السائدة. فالخصوصية أداة مفاهيمية قادرة على توحيد المدخل الكمي ـ الإحصائي من وجهة نظر عالمية تركيبية تحيط بالاتجاهين الرئيسيين لحركة المجتمعات: رأسيًا (التطور التاريخي)، وأفقيًا (الحضارات، والمناطق الثقافية، والمجتمعات القومية).

□ ○ □

صندوق الأولويات

إن السّمة الأساسية الجوهرية التي تسم عصرنا، سمة العالم الحقيقي في أيّامنا، هي التّغير ـ لا التطوّر والارتقاء ولا الانتقال (وكل المراحل التاريخية هي مراحل انتقال) ـ الذي يشمل حياة المجتمعات الإنسانية بأبعادها كافة. والأكيد هو أن هذا التغيير المعترف به في جميع أرجاء العالم، ليس أحادي الجانب والاتجاه ولا هو متزامن. فنحن نتبين، في المستوى الأوّل، تباينات أساسية كبيرة في النوعية والكمية، وبوجه أخص في السرعة والتأثير، خاصّة بعمليات التغيُّر في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية وأنشطتها (الإنتاج الاقتصادي، وأنماط السلطة، والتماسك المجتمعي، والهوية الثقافية، والمشروعات الحضاريّة المَدَنيّة، والأيديولوچيات السياسية، والأديان، والفلسفات، والأساطير، وما إلى ذلك) أي بالاختصار، جميع القطاعات التي اصطلح على تسميتها عادة البنى التحتية والبنى الفوقية في المجتمع.

ولكننا نُسلّم بالتأكيد، في المستوى الثاني ـ وهو مستوى أشد وضوحًا وفعالية ـ بالفروقات القائمة بين مختلف أنواع المجتمعات، الكائنة مثلًا في الأنواع المختلفة للتشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية وما يرافقها من أيديولوچيات سياسية (بصورة رئيسية، الرأسمالية، والرأسمالية الليبرالية، والرأسمالية الاحتكارية، والاشتراكية، والاشتراكية التقدمية الوطنية، والشيوعية). بل إنّنا نواجه، بوضوح أشد، مجموعات من الفروقات الرئيسية أكثر مرونة وقابلية للتكيف والإطالة، في بُعْدٍ تمَّ أهماله حتى الآن، هو بعد التحديد الحضاري والثقافي والقومي.

ويمكن التعرُّف إلى تغير العالم الذي ذكرنا في مجموعات العوامل الثلاثة التالية، وهي قابلة للتسجيل وفق تصورات مختلفة للأولويّات:

(أ) أولها هو انبعاث القارات الثلاث، آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، ومواكبتها العصرنة في الميادين السياسية ـ الاجتماعية، والثقافية ـ الحضارية ـ المدنيّة.

فالعمليات التاريخية في التحرر الوطني والاستقلال، تضاف إليهما الثورات الاجتماعية والقومية، قد اكتسبت زخمًا دافعًا منذ نشأتها في عصرنا الحديث، إبّان القسم الأول من القرن التاسع عشر، حتّى أصبحت العامل المسيطِر في التاريخ الحديث منذ عام ١٩١٧، وبخاصة في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٤٥ و١٩٧٣.

وقد نظر المختصُّون الغربيون إلى هذا التغيُّر الهائل بوصفه عملية سياسية - اجتماعية متضمنة في نطاق التصوُّر التقليدي لتاريخ العالم (على أنه يتألف من مركز واحد - أوروبا، ثم أوروبا وأمريكا الشمالية: أي العالم الغربي - والأطراف التي تحيط به: الشرق ويشتمل على آسيا وإفريقيا والعالم العربي - الإسلامي، ثم أضيفت أمريكا اللاتينية فيما بعد). كانت القارات الثلاث تنبعث، ولكن ما انبعث / ينبعث قد نظر إليه في إطار منظور سياسي - اجتماعي.

وفي الناحية الأخرى، وبخاصة في الشرق (آسيا وإفريقيا والعالم العربي - الإسلامي) عُدَّ هذا الانبعاث في جوهره نهضة ثقافية أو حضارية، كما في حالة «النهضة» العربية والإسلامية، و«ميجي» اليابانية، والثورة الثقافية الصينية، وانبعاث «الأفرَقَة»، في حين نجد أن سعي أمريكا اللاتينية وراء هويتها المميزة قد كشف عن عوامل هندية وهندية - إفريقية في تلك الحضارة كانت خبيئة حتى ذلك الوقت.

(ب) ويبدو أن مجموعة رئيسة موازية من العوامل المكوِّنة المؤثرة في هذا التغيير قد تطوَّرت بين سنة ١٨٤٨ وسنة ١٩٧٣، وخاصة في تشرين الأول - أكتوبر ١٩١٧، تاريخ أول ثورة اشتراكية في التاريخ. فلقد كان أن واجهت، فجأةً، الجبهة البورجوازية في السُّلطة التي اتصفت، حتى ذلك الحين، بالاتزان ورباطة الجأش، ثورة النَّاس والعمَّال وتبوّؤهم السلطة بالإضافة إلى فلسفة شمولية عالمية في الإنسان والوجود (Weltanchauung) شعبيّة جماهيريّة تتجه بعناد نحو تحقيق حياة أكثر إنسانية للذين لا يملكون شيئًا. وبعد مضي حوالى الستين عامًا نجد أن نصف البشرية تقريبًا يعيشون في ظل الاشتراكية، ثلاثة أرباعهم في آسيا وإفريقيا.

(ج) وقد ظهرت واضحة، في الآونة الأخيرة، مجموعة ثالثة من العوامل تتمحور حول التقدم الهائل الذي أحرزته العلوم والتكنولوچيا. وفي هذا الصَّدد أيضًا نجد أن بلدانًا غربية متقدمة معيَّنة قد اختارت تسميات أو مواصفات على غرار

«الثورة العلمية والتكنولوجية»، أو «المجتمع ما بعد الصّناعي»؛ في حين بقيت الرؤيا، في الجانب الآخر، أقرب إلى مداخل أكثر واقعية باستخدامها المفاهيم الأكثر تقليدية مثل «الثورة»، و«التنمية»، و«التغيير الاجتماعي» في نطاق معايير ثابتة للسياسة الجغرافية. ومع ذلك، لن ينكر أحد الرسالة التي ينطوي عليها تطبيق التكنولوجيا الحديثة في عالمنا والأثر المتنامي لذلك في نسيج حياتنا الفردية عن طريق تعقّد العمليات المجتمعية.

تغيير العالم: كيف يمكن الربط بينه وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية، والنظريات السياسية والاجتماعية، والسعي الفلسفي؟ وكيف يمكن، انطلاقًا مما ذكرنا، أن يقودنا ذلك في اتجاه دراسة أشمل للتطور الإنساني والاجتماعي؟

من المؤكد أن الوضع السّائد في الجدل حول تغيير العالم، في أيامنا هذه، ينطلق من هذه المجموعة الثالثة من العوامل التي تختص بالأثر البيّن والاختراق العميق الذي أحدثته العلوم والتكنولوجيا في الأمم جميعًا في زمننا الحاضر، وتلك وسيلة مروّعة للتعميم والاختزال reductionism (أو الردّ إلى الأصول)، كان من شأنها أن اضطرّت المحللين وصنّاع السياسة والمنظمات الدولية لتكريس الجهود الحديثة لدراسة هذا المجال.

وفي حين تختلف أولويّات عرض هذه المجموعات الثلاث من العوامل المكوّنة اختلافًا كبيرًا كما تختلف لهجة هذا العرض وفقًا للتجمعات القومية ـ الثقافية والسياسية ـ الاجتماعية في العالم، فإنك لا تجد من يتردّد في الاعتراف بأن العلوم والتكنولوجيا ربّما تكون قد احتلت المرتبة الأولى سابقة بذلك المستوى الأكثر تحديدًا للإنتاج الاقتصادي، وذلك لأنّها تؤثر تأثيرًا عميقًا بوصفها عوامل مقرّرة في التسلّح، والسياسة ـ الجغرافية، والثقافة، والسلوك المجتمعي. ولقد كان مؤتمر الأمم المتحدة حول العلوم والتكنولوجيا لخدمة التنمية المنعقد في آب ـ أغسطس ١٩٧٩، بمثابة بؤرة مركزيّة تعمّق المناقشات الدولية في هذا المجال. وأستميح العذر لأقتبس بعضًا مما ورد في الخطاب البالغ الأهمية للدكتور كنهدي موشاكوچي حول «المترتّبات الاجتماعية للتراث والتغير في البلدان النامية»:

«إن النظام الدولي للعلوم والتكنولوجيا بأكمله في أزمة، وليست هذه الأزمة أزمة اقتصادية فحسب، بل إنها جزء من أزمة حضاريّة.

فإن كان يتوجّب على العلوم والتكنولوچيا أن تخدم بفعالية أهداف الإنسانية في البقاء والتطور والرفاه في نطاق الحدود الداخلية والخارجية التي تحدّ من نمو الاقتصاد العالمي، وإن كان يتوجب أن تتطور العلوم والتكنولوچيا وفقًا للمبادئ الأساسية للعدالة، والحكم الذاتي الوطني، والاعتماد المتبادل في نظام اقتصادي عالمي جديد، فإن النظام الحالي للعلوم والتكنولوچيا لا يفي بالغرض. بل يجب أن تحل أهداف جديدة ـ مثل تلبية الحاجات الإنسانية وضمان الاعتماد الذاتي الوطني ـ محل الأهداف الراهنة ـ مثل القوة والسلطة والربح. وتجب مأسسة دوافع جديدة للاختراع والابتداع والإنتاج. (هل يجب أن يبقى الاختراع التكنولوچي مادّة تخضع لحقوق الملكية؟ إن كان الأمر كذلك، ألا يوجد أي مدخل قانوني بديل ييسر تدفقًا تكنولوجيًا أكثر حريّة؟). يجب أن تضبط أنشطة البحث والتطوير الخاصّة والعامّة ضبطًا فعّالاً، وأن توجَّه نحو الأهداف الجديدة عن طريق التقويم التكنولوچي يرافقه سلطة فعّالة قادرة على التطبيق والتنفيذ. ويجب أن يولى البحث والتطوير الهادفان إلى التنمية الإنسانية والاجتماعية وإلى تلبية الحاجات الإنسانية مرتبة أولوية تتقدم على البحث والتطوير في سبيل الربح والقوة. ويجب أن تصبح أخلاقيات جديدة للعمل والبحث أساسًا لوعي علمي وتكنولوچي جديد يتبنّاه الناس الذين سيشتركون بنشاط في العملية الإنمائية العلمية والتكنولوچية. ويجب أن يلتزم التخطيط العلمي والتكنولوچي منهجية جديدة تتصف باللامركزية والتحديد الموضعي أكثر من الوضع الحالي، كما تكون أشد حساسية بالنسبة للمواصفات الخاصّة الاجتماعية ـ الثقافية. وأكثر تجاوبًا مع مطالب الناس وآمالهم وتوقعاتهم . . . ».

إن المواصفات المميّزة للحلقة الدراسية الدولية الأولى التي تشترك في رعايتها جامعة الأمم المتحدة وجامعة بلغراد حول مشروع البدائل التنموية الاجتماعية ـ الثقافية في عالم متغيّر لتوجد في بؤرتها المركزية. وفي حين اتخذ مؤتمر الأمم المتحدة، المنعقد في ڤيينّا، الإنماء بؤرةً مركزية لنشاطه، فإن هذه الحلقة الدراسية الدولية يراد لها أن تكون مجرّد قسم من سلسلة كاملة مكرّسة لدراسة التعديلات البنيوية ولإعادة تشكيل العالم الذي نعرف اليوم ـ وقد تمَّ اختيار البدء بتناول العلوم والتكنولوچيا لأسباب عمليّة. وهذا المفهوم للعلوم والتكنولوچيا على أنها خطوة ومرحلة ـ وإن

تكن الأولى ـ في نطاق سلسلة مكرَّسة لبحث واكتشاف احتمالات تغيير العالم يعني أن توجّه هذا المشروع الفرعي وتركيزه يهتمان بالفروقات والتناقضات والتوترات القائمة في هذا العالم، عالمنا الواقعي، أكثر مما يهتمان بالمتغيّرات محض الأخلاقية أو التنمويّة.
إن الإرداف الملحّ للعلوم والتكنولوچيا، للثقافة مع القوة أو السلطة، انطلاقًا من الاعتقاد بأن تفوّق السياسي (الأمير فيلسوفًا) الذي يفعل فعله دومًا في تاريخ الإنسان، يجب أن يصبح نقطة التقاء العلماء وصانعي السياسة، وأخصائيي العلوم والتكنولوچيا من جهة، مع المحللين والمنظرين في العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى. ولذلك فهو خطوة من خطوات عمليّة تتضح وتتكشّف تدريجيًا، مترابطة ومتصلة مع السلسلة الموازية للإبداع الفكري الذاتي. وإننا لنستهدف ورشة عمل فكرية ونظرية لا مجرد اجتماع خبراء.

وهذا، حقًا، شوط طويل يبعد كثيرًا عن روح وتوجه وتركيز سنة ١٩٤٥ ـ إنه شوط طويل طويل.

لا الغيوم المنتشرة فوق المحيط الهادئ الشمالي، ولا التشنُّج البشع للاستعمار والإمبريالية التقليديَّين في آسيا وإفريقيا، ولا تحرر أكبر بلد في العالم سنة ١٩٤٩، كان من شأنها أن تُعَقْلِن وتولِّد الاتزان في الزخم الهائل في المجتمعات الصناعية الغربية المتقدمة المتجهة نحو الإنتاجية والاستهلاك والاستغراق في الملذات والمتعة. وقد وصلنا في النهاية إلى العصر الذهبي حيث الإنسان ـ هو ـ إله صغير، وتلك هي الحدود بعينها للمفهوم البروميثي[1] الذي ما انفك قائمًا في قلب الحضارة الغربية بعناد وثبات، منذ عهد الاكتشافات البحرية وعصر النهضة الأوروبية حتى يالطا. ولم تكن أدوات هذا الإنجاز التاريخي إلا العلوم والتكنولوچيا التي شكّلت القوى المحرِّكة الدافعة في الطور الثاني من أطوار الثورة الصناعية.

وإن كان الإنسان قد أصبح، أخيرًا، سيِّد الطبيعة وقاهر الكون، والمتَّجه لنيل جميع الملذات التي يحلم بها، فما هي إذن فائدة الإبقاء ـ إن كان ثمة فائدة ـ على مفاهيم

(١) نسبة إلى بروميثيوس وهو التيتان الجبار سارق النّار من الآلهة إلى الإنسان في الأسطورة الإغريقية. وذلك أصل الحضارة (م).

«بائدة» وبوتقات مثل الأمة والدولة والعائلة والناس الشغّيلة وأدوات الاستغلال ـ حتى لا نتعرّض لذكر بُنى فوقية موضوعية «بعيدة» مثل الفلسفة والدِّين والقيم الإنسانية الخاصة بالحب والأخوة والعدالة والمساواة والسلام ـ ناهيك عن الحضارة؟ وبرغم الأمواج العاتية التي تدفع في اتجاه تغيير العالم، نجد أن هناك طائفة قليلة، أو أقليّة كبيرة في أحسن الأحوال، كانت ترهف السمع لِـ «أصوات السُكون»، وللحكمة الكونفوشيوسيّة التي يفضلها روبرت نيدهام والقائلة: «ليكن سلوككم تجاه كل إنسان كأنكم تستقبلون ضيفًا عظيمًا»، ولقول شو إن لاي: «إياكم أن تنسوا حفّار البئر حين تشربون الماء»، أو هل كان ذلك بسبب تلك الأمواج؟

ومهما يكن من أمر، نجد أن الروح والمزاج واللهجة قد اتّجهت، في أقل من عشر سنوات، وجهة منطقة شبه الظل الخاصة بالـ «أزمة».

أي أزمة؟

في الشمال، يعكف القادة منهمكين في ترقيع أوضاعهم. فالتقويم هو: عدم توافر النفط والمواد الخام، والأسواق الرّاكدة والمتقهقرة، والمنشآت الصناعية القديمة غير القادرة على التنافس، وإن تكن هناك بعض الاستثناءات النادرة لمثل هذا التقويم. وكان أن كرّر هذا الحُكم كرجع الصّدى نسبة كبيرة من الأصوات المسموعة في الجنوب، هم «المُعَصرنون المتغرّبون» الجيّدون المنهمكون بجدٍّ في التّرداد، وإن تكن أصواتهم قد اكتسبت الآن مزيدًا من العلوّ والحدَّة.

وجاء التنويه الآن بأن هذه الأزمة قد تكون أزمة الحضارة ذاتها. ولكنَّ أساس تصوُّر هذه الحضارة ومفهومها يقومان على أنها ما تزال هي «المركز» المسيطِر أو المهيمِن، في مقابل «الأطراف» غير الغربية المتخلفة أو النامية، مما أثار مزيجًا من القبول والاستجواب الذاتي القلِق. وسرعان ما أخذ ينبثق هنا وهناك احتمال أن تكون الأزمة، ربّما، أزمة السبيل الذي سلكه الغرب المسيطِر نفسه لبلوغ الحضارة، أكثر بكثير مما هي أزمة سيطرته الفعلية وتقدّمه بمقاييس القوّة. وتبعت ذلك ردود فعل مكثّفة تتّصف إمّا بتنبؤات رؤيويّة مروِّعة ـ إن كانت الحضارة الغربية في أزمة، فكيف إذن تبحث الإنسانية عن بدائل؟ ـ وإما بالمقارنات الساخرة والنّقد اللّاذع في مواجهة تخلف العالم غير الغربي وتفككه واضطرابه.

ذلك أنه من الصحيح في الواقع أن الأجزاء الرئيسية من المجتمعات المتخلفة غير الغربية ما تزال ترزح في سراب الاختزال أو الإرجاع إلى الأصول، مقلّدة بهمة ونشاط المجتمعات الغربية الصناعية المتقدمة. فكأنما التاريخ حقًّا يكرّر نفسه وقابل للتكرار، وكأنّما بوتقاته أو قوالبه التاريخية المشكّلة وعملياته الحقيقية الملموسة قابلة للنّسخ، ونقصد بالتحديد الإنتاجية غير المحدودة والاستهلاك والاستغراق في الملذات والمتعة، والتقدُّم المعدود مساويًا للربح والسيطرة، وقواقع الفرديّة والعقلية السلبيّة. وكأنما لا مجال لوجود أي شيء تميّز عن تلك المجموعة من العوامل التي تسبّب تآكل الثقة بالنفس والاعتماد الذاتي الشعبي والوطني والإحساس بالأمن والطمأنينة والأمل في مستقبل أكثر أخوّة وعدالة للغالبية العظمى من البشرية تآكلًا كليًّا، أي تدجين «مجتمع الكسب».

إلى أين يتجه السعي في سبيل البدائل؟

في العلوم والتكنولوجيا، يتجه السعي الآن نحو «تكنولوجيا بديلة» أو «تكنولوجيا مناسبة» مقرونة بنزّات من «تكنولوجيا جذريّة». ولو جرى السعي للحصول على مجموعة من التطبيقات العلمية في التكنولوجيا بهدف التخلص من المآزق التي تعانيها المجتمعات الصناعية الغربية المتقدمة، فلن تكون هذه المجموعة إلاّ ـ في المدخل الاختزالي ـ مجموعة «بديلة» من التكنولوجيّات، موازية للأنواع المختلفة في التكنولوجيا الغربية المتقدمة. ويمكن العثور على هذه المجموعة في مفهوم «التكنولوجيا المناسبة». «مناسبة» لأي شيء؟ «مناسبة» لمن؟ «مناسبة» لأي أغراض؟ «مناسبة» وفق أية مقاييس، ومن صاحب هذه المقاييس؟ من المؤكّد أن التاريخ يثبت أنّ الغالبيّة العظمى من الأمم في القارات الثلاث لا تستطيع تكرار العمليات والإجراءات التي أتاحت للغرب أن يطوّر تدريجيًا وسائل إنتاجيته المكثفة لرأس المال، في مدى خمسة قرون، عن طريق تركُّز فائض القيمة التاريخي. إن الاستخدام الإنساني للموارد البشريّة في الأمم المتقدمة في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينيّة، مثله مثل إعادة البناء الاقتصادي ـ الاجتماعي للنّسيج المجتمعي، تُعَدُّ فائدته الآن أكبر مما كان تصوّرها في السابق، في سدِّ الفجوات القائمة بين العقلنة والأخوّة، وفي توفير رؤيا أكثر إنسانية للديالكتيك الاجتماعي، مما كان سائدًا حتى الآن.

غير أن هناك كثيرًا من الإغراءات والتقاليد والفوائد والامتيازات للتقليد من أجل البقاء والاستمرار التي تؤدّي إلى التردّد في اعتماد الرؤيا وسيلة لاستشراف مستقبلنا. إذ حينذاك يقوم السؤال: إلى أي تكنولوچيا تنتمي الرؤيا؟

ويزوّدنا النقد المتنامي لأثر العلوم والتكنولوچيا في المجتمعات الحديثة والحياة الإنسانية - بسبب تنوعه واختلاف دوافعه - بالانطباع الذي مفاده أن التوجّه هو نحو المزيد من الغموض. وبرغم أنه كان لهذا الأثر، بسبب الهيمنة والسيطرة، مردوداته السلبية والمخرِّبة في مناطق متخلفة في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، حتى يومنا هذا - إمّا عن طريق السيطرة المباشرة للقوى الإمبريالية وإما عن طريق التسلب الأكثر انتظامًا للشركات المتعدّدة الجنسيّة - فإننا نجد أن النقد الصّاعد قريب العهد قد صدر عن مناطق متقدِّمة، عن مركز الغرب.

واللهجة هنا هي لهجة إنذاريّة، أما المحتوى فأخلاقي ونموذجي. وقد أدّى التصنيع والتمدين إلى الاهتمام بالبيئة (إيكولوچيا). وأدّت الأسلحة الذرية والطاقة النوويّة إلى السعي من أجل السّلام ومعارضة العنف. وأدّى الاستهلاك والفرديّة، إبان أزمة الطاقة، إلى محاول التوصُّل إلى / وممارسة أنماط في التفاعل الاجتماعي أكثر إنسانية وتقوم على المشاركة والتعاون المكبوت. وإن أشد الاتهامات قسوة ضد العلوم والتكنولوچيا لتنطلق اليوم من مركز المجتمعات الصناعية الغربيّة الأكثر تقدُّمًا.

ونجد، من الناحية الأخرى، في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينيّة، أنَّ موجة صاعدة من الحركات الوطنية، غالبًا ما تترافق مع التحوُّل الاجتماعي أو الثورة، قد أعلنت دائمًا وبوضوح، عن رغبتها - في كل البلدان والأمم والمجتمعات فيما يسمَّى «الجنوب» - في تحديث معالمها المحددة الوطنية - الثقافية المتعددة الأنواع المغروسة في أعماق التاريخ. وقد تمَّ التعريف بالأدوات والوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الرغبة الكليّة المشروعة وتحديدها متزامنة، في الدائرة الداخلية بوصفها إبداعًا وتعزيزًا، أو استحياءً وإنعاشًا، لمركز مستقر ثابت للقوّة الاجتماعية الوطنيّة؛ الدولة الوطنية المستقلة في مناطق القارات الثلاث في أيامنا، يرافقها، في الدائرة الخارجيّة، تفحُّص دقيق وتمحيص للواقع الحقيقي لميزان القوّة وللأنماط النامية والمتطورة للعلاقات المتداخلة الديالكتيكيّة بين مراكز القوّة والنفوذ والتأثير الرئيسيّة في أيامنا.

فهنا، أكثر من أيّ وقت مضى، وأكثر من أيّ مكان آخر، وأكثر من أيّ مجال آخر في أيّ زمن آخر في تاريخ البشرية، يكمن الإجماع الهائل الشامل الطويل المدى في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، في مجموعة الدول النامية ودول عدم الانحياز، على مزاوجة قوّة صنع القرار الوطني المستقلّ ـ وذلك غير ممكن إلاّ بتوافُر مستوى متقدم رفيع للعلوم والتكنولوجيا في مجالات الإنتاج الاقتصادي وتنظيم الدولة وفي الحملات الشعبية الشاملة لمكافحة الأميّة والتخلُّف ـ مع إسهام عادل وافٍ في صنع القرار على المستوى العالمي. هذه هي الجذور ـ وهي على مرأى من الجميع ـ التي انطلق منها نداء يوثانت للقيام بما سمي، حينذاك، «النظام الاقتصادي العالمي الجديد» (Nieo)، ثمّ تطوَّر بالتدريج فأصبح إبَّان فترة تحوّل العالم وتغيره يعرف بـ «النظام العالمي الجديد». والتفحص الدقيق للقرارات الرئيسية والفلسفة التي وراءها في سلسلة المؤتمرات الرئيسية من باندونج إلى بلغراد، ومن كولومبو إلى هافانا، بالإضافة إلى تفحُّص المحتويات السياسية ـ الاجتماعية للسّياسة التي تقدمها كل الدول الوطنية المستقلة في هذه المناطق (أربعة أخماس البشرية)، عن طريق التنوعات المختلفة العميقة لأنظمتها الاقتصادية ـ الاجتماعية والأيديولوجية ـ السياسية، مع الإقرار ببعض الاستثناءات ـ وهي مجتمعات معزولة أو هوامش كومبرادوريّة ـ كل ذلك يقوم دليلًا وشاهدًا على هذا الواقع الحقيقي:

لقد انطلق النداء، وما يزال مستمرًا، من أجل مدخل سياسي واقعي في المجتمع الإنساني في أيامنا، رغبةً عميقةً في استخدام إنجازات العلوم والتكنولوجيا استخدامًا كاملًا كوسائل لتأمين نصيب أوفى وأوسع من قوّة صنع القرار على المستويين العالمي والإقليمي. ومثل هذا المدخل متناغم، في غالب الأحوال، مع رؤى حضارية، وتقاليد ثقافيّة، ومعايير وطنية ـ ولكنه لا يتملَّص أبدًا من العلاقات المتداخلة المتكاملة البنيوية العميقة القائمة بين القوّة والثقافة، وفي قلب مشكلات التطور والتنمية الإنسانية والاجتماعية كافَّة.

ومن الواقع المؤكد أن المجتمعات العالمية بقطاعيها ـ المسمَّى بالشمال والمسمَّى بالجنوب ـ تلتقي حول القضايا العامَّة، مثل نزع السلاح النووي والاعتراف بالحاجة إلى قيام علاقات أكثر عقلانيَّة بين ذينك القطاعين. ولكننا نجد أن المدارس الفكرية

الذاتيّة التكوينيّة في آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية تنظر إلى مواكبة هذه القارات للعصر ـ باستثناء المعايير المتطرفة للفناء ـ من منظور مغاير كليًا لمنظور مجموعات الأقليّة متفانية الإخلاص في المجتمعات الصناعية المتقدمة، التي تثور بحقٍّ ضد الأخطار الكامنة في مجتمعاتها ومشروعاتها الحضارية. وفي الوقت نفسه، نجد أن بُنى القوّة في المجتمعات الصناعية المتقدمة الحديثة، مع ما تقدِّمه لها الجماهير العريضة من السكان من مساندة ودعم واسعين، بما في ذلك العمال ـ في الصناعة والزراعة والخدمات ـ تنهمك بجدّ ونشاط في العمل لبلوغ مستوى مطرد النمو في الدقَّة والإتقان العلمي والتكنولوجي في مجالات الحياة الاجتماعية كافة، بهدف ضمان هيمنتها المستمرة على مدى الأجيال القادمة، بل العصور القادمة كما تأمل.

وهنا يكمن التناقض الرئيسي بين الجانبين، بين مراكز القوة المهيمنة للمجتمعات الصناعية المتقدمة، من جهة، ومراكز التأثير الصاعدة المستقلة وطنيًا للثقافات والمجتمعات العالمية التي ظلَّت مهمَّشة حتَّى الآن. أما التناقض الثانوي فيبدو أنه يكمن في درجة أقلّ كثيرًا من الكثافة، ومستوى من الغموض قد يكون أعلى، وذلك بين الأقليات الإنسانية المبادئ في المجتمعات الصناعية المتقدمة من جهة، ومناطق القارات الثلاث من الجهة الثانية.

من البديهي أن تكون منطقة التناقض هذه ذات أهمية قصوى حاسمة بالنسبة إلى تحديد جدليّة بحثنا وسعينا المشتركين. وهنا، في اعتقادنا، يمكن للمواجهة بين التحليلات، واستخدام المقارنات الدَّالة ذات المعنى، والفهم الواعي لمختلف أنواع الأولويّات ومقاييسها، أن تكون كلها ذات فائدة حقة أصيلة بالنسبة للمجتمع الدولي، مما يؤدِّي إلى فهم أعمق لتحوّل العالم وتغيّره في زمننا. وهنا، في اعتقادنا، تناشدنا التحديات والعقبات لديالكتيك التراث والحداثة، التَّحديد والشمول (أو الخصوصيّة والعموميّة)، أن نبحث عن أعمق الجذور، أو عن الجزء الخفيّ من جبل الجليد ـ إن جاز التعبير.

وإنها لمهمّة حيويّة بالغة الأهمية في زمننا، وتشكل تحدِّيًا جليلًا خطيرًا للمجتمع الفكري الدولي. وإنه لمن واجب جميع المواطنين المُبالين المخلصين لأممهم وشعوبهم وثقافاتهم، أن يواجهوا هذا التحدِّي.

وكما علّمنا سقراط، وهو سيّد الديالكتيك الاستجوابي، منذ كثير من القرون: «كل امرىء يتصرّف وفق معرفته»[1]. وإننا لنعلم الآن أن لوي آراجون كان على حق في توكيده: «إن المستقبل لم يُعَشْ بعد». فإذا كانت المعرفة، المعرفة الفلسفيّة للقوى الفاعلة الداخلية في المجتمعات في زمننا، ضرورة لا يستغنى عنها وجديرة بالاهتمام المستمر، فهل يمكن القول بثقة، إن معرفة أفضل وفهمًا أعمق للحاضر بوصفه تاريخًا ومستقبلًا بالقوّة على حدّ سواء، من شأنهما أن يمهّدا الطريق نحو مسعى أكثر عقلانية وإنسانيّة؟

إن هذه المهمة ذات الأهمية القصوى، مهمّة بناء الجسور التاريخيّة، لهي الأولى التي ينشدها مشروع جامعة الأمم المتحدة حول «البدائل التنموية الاجتماعية ـ الثقافية في عالم متغيّر» ويكرّس جهوده لتحقيقها في المقام الأوّل. فالتحدّيات لنا، ولنا الوعد والآمال كذلك، لنقيم معًا متضامنين ما نودّ اقتراح تسميته بـ «صندوق محرّكات الأولويّات»: أن نسعى إلى التقاء المدارس الفكرية والحركيّة الفاعلة الواسعة الاختلاف في هذا العالم، عالمنا، لقاءً تفاعليًا تكامليًا ـ متجذرًا في الخصوصيات الوطنية والثقافية والحضارية، وفي التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية والأنظمة السياسية، وفي الرؤى الفلسفية والدينية والأيديولوجيّة للعالم، وفي المفاهيم العلمية والنّظرية والمنهجية.

ومع مباشرتنا للمناحي العملية التطبيقية لبحثنا، المناحي الأكثر عملية وتطبيقية ذات الصبغة السياسية المتعلقة بجهودنا ومساعينا، سنواجه، لابدّ، الديالكتيك الأساسي القائم بين الخاص والعامّ في إطار ما نقترح أن نسميه ديالكتيك الأولويات. ومن الواضح أن تحديد السياسة، والاختلافات في المواقف في المستويين النظري والتطبيقي على حد سواء، تتعلق مباشرة بما يبدو، للوهلة الأولى، اختلافًا في الأولويّات ـ كما أنها مغروسة فيه مبنية على أساسه. فكيف إذن يمكننا أن نتلاءم مع هذا المنحى التناقضي في جدليتنا؟

---

(١) الواضح أن الاستعارة من فرويد الذي يستعمل هذا التعبير للدلالة على اللاوعي الدّفين، ولكن الفعّال (م).

(١) يتناول المستوى الأول من التَّحليل تعريف مقولات الأولويَّات:

أ ـ يميل البعض إلى اعتبار المقولة الأولى وتصنيفها في مجال الإنتاج والاقتصاد مع ما يرافقهما من جوانب تكنولوجية وعلميّة. وإن ذلك ليتضمن، فيما يتضمن، الإنتاجيّة والاستهلاك، والتنمية المكبوحة والاستغراق في الملذات والمتعة، والأنماط الفرديّة في التنظيم الاقتصادي، والأنماط الجماعية والأنماط الخاضعة للدولة، إلى ما هنالك.

ب ـ يكون البعد السياسي بصورة تجعل الأولويات خاضعة للقرارات السياسية التي تتخذها الهيئات والمؤسسات المختصة في كل المجتمعات. ومن الطبيعي أن يأخذ ذلك في الحسبان، التميزات المألوفة بين الليبرالي والأوتوقراطي (أو التحرري والاستبدادي)، وبين الشعبي والطغياني المطلق، وبين الديمقراطي والدكتاتوري، وبين الجماهيري والنخبوي، وهكذا؛ كما أنه من الطبيعي أن يتعلق ذلك تعلقًا مباشرًا بتحديد الأولويَّات.

ج ـ وتكمن مقولة ثالثة في صعيد الثقافة والفكر والفلسفة والأيديولوجيا والدين كجزء من البوتقة التاريخية التكوينية للمجتمع: وهنا نجد العدد الأكبر من الاختلافات والفروقات التي هي بمثابة رجع الصَّدى للتميز القائم بين المجتمعات الإنسانية في الأمم والمناطق الثقافية، ونجد الفلسفات الشمولية العالمية في الإنسان والوجود المتكاثرة المنتشرة تتقاطع عبر مستويات مختلفة في هذا الصعيد.

(٢) بعد ذلك نوجه اهتمامنا نحو مستوى ثانٍ من التميز ونقصد به الأنواع المختلفة للأولويات:

أ ـ إن النوع العام الأول من الأولويات هو النوع المحافظ ـ الجامد، ونقصد به الأولويات التي تهتم أكثر ما تهتم بالحفاظ على التماسك المجتمعي وعلى الأنظمة الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية ـ الأيديولوجية السَّائدة. ويتم هذا الحفاظ إمَّا عن طريق مواجهة الموجة الصاعدة من المطالب الجذرية والتحولية التغييرية الجديدة والتصدِّي لها، أو يكون مجرد تعبير عن ضرورة حماية الإنجازات والمكتسبات التي هي نتائج عمليات طويلة من التحوُّل والتغيُّر قبل أن تتبلور في نظام جديد قادر على الحياة والاستمرار والنمو. والمسوغات المختلفة لهذا المدخل المحافظ تعني، بوضوح، أن محتويات

ما يُسْعى للحفاظ عليه يمكن أن تكون جذرية الاختلاف والتباين ـ وإنها لكذلك ـ برغم أنها تبدو، ردحًا من الزمن، أكثر جمودًا من الأهداف والمحتويات المعلنة.

ب) أما النوع العام الثاني من الأولويات فهو النوع الجذري المتجه نحو تحوُّل وتغيير البوتقات أو القوالب المجتمعية. وهنا ستظهر الأولويات، في غالب الأحيان، في أنماط متوازية أو مزدوجة أو متناقضة، ولا يكون ذلك مجرد مراحل أو أطوار مختلفة في النوع نفسه من الأولويات، كما هي الحال، غالبًا، في الأولويات المحافظة.

(٣) أعتقد أننا قد تعرّضنا لما فيه الكفاية، في هذه المرحلة، وإن يكن في صورة تمهيدية مجملة، إلا أنه يزوّدنا ببعض الإدراك للتعقيدات الهائلة المتعلقة بتعريف الأولويات وتحديدها، ناهيك عن إدراك تبايناتها. غير أن المظهر الأكثر إرباكًا من مظاهر الأولويات هو، كما يبدو المظهر / البُعد الزَّمني. ذلك أن التباين أو الاختلاف في الأولويات ـ عن طريق مقولاتها وأنواعها المختلفة ـ يمكن أن يفهم، بل أن يقبل به، بوصفه موضوعًا عقلانيًا، في حين نجد أن الموقع الإجرائي العملياتي للأولويات، عن طريق البعد ـ الزمني، ونقصد به الانتقال من حيز الاختيار أو الإرادة إلى حيز الفعل، من القرار إلى الممارسة، يمثّل ساعة الحقيقة في ديالكتيك الأولويّات. ومن المهم جدًّا أن نلاحظ، في هذا الصدد أيضًا، أن الأبعاد الزمانية المختلفة لا تُشتق من اللحظة الذاتية في صنع القرار فقط: بل هي متجذرة، موضوعيًا، في موضوعية الكوابح الجغرافية ـ التاريخيّة الموصوفة في الدوائر الخارجية والداخلية للديالكتيك الاجتماعي في مختلف مجتمعات العالم، وفي مختلف الرُّؤى الحاصلة داخل هذه المجتمعات والخاصّة بالبدائل المستقبلية.

(٤) ومن هنا فإن السعي هو للوصول إلى واسطة تجمع هذه الفروقات المميِّزة بحيث تجعلها مفهومة ومقبولة إلى حدٍّ مرضٍ، أو على الأقل مقدَّرة تقديرًا سليمًا، في نطاق شرعياتها الموضوعيَّة. وليس الغرض هنا هو حلّ إشكالات ديالكتيك الأولويّات، وإنما هو تبيان وإيضاح الجزء الخفي من جبل الجليد وهو الصّانع بقوَّة للتناقضات والمعارضة والخصومات المباشرة. ولهذا السبب عدَدْنا البناء التدريجي لِـ «صندوق محرِّكات الأولويات» مهمَّة مركزية من مهام مشروع البدائل التنموية الاجتماعية ـ الثقافية. أما مكوِّنات صندوق المحرِّكات المذكور فلا تعدو أن تكون،

بالدقّة، الفروقات المميزة التي تمثّل المقولات والأبعاء الآنفة الذُكر، الخاصّة بديالكتيك الأولويّات.

ولنتذكَّر اليوم، ونحن في هذا المقام نفتتح سلسلة الحلقات الدراسيّة الدوليّة حول «تحوّل العالم» بدراسة مجال العلوم والتكنولوجيا، دعونا نتذكر الرَّجاء والضرورة الملحّة، والواقع القائم في عالمنا الواقعي الملموس، والرؤيا الخاصة بتقاطع مستقبل كل منا مع مستقبل الآخرين.

ولتتشابك أيادينا بصداقة أخويّة وصفاء واقعي!

□ ○ □

التجدد الحضاري

موضوع «المشروع» ـ وبخاصة لو كان يتعلق بأحد مفهومي «الحضارة» و/ أو «النهضة» ـ يثير مجموعة من التساؤلات التي لا مفرّ من طرحها، لو أردنا أن ندرك مكانة البحث في «التجدد الحضاري». ومن هنا كانت التساؤلات تهدف إلى التنقيب، بدلاً من التقييم والتحكيم.

أولًا ـ السؤال الأول يتعلق بـ «الفاعل»: من الذي يسعى إلى «التجدد»؟ وهل يعني التجدد عودًا إلى ما كان قائمًا بالفعل؟

ولو كان الأمر كذلك: إلام، وماذا، ومن نعود؟ هل كان العرب «أمة» واحدة مزقها الاستعمار في القرن الماضي ومازال؟ أم أن دائرة المجتمعات العربية تجمع بين أنواع مختلفة من التكوينات المجتمعية ـ مجتمعات قومية تلقب عادة بأنها أمم، تكوينات مجتمعية مازالت تفتقر إلى الدولة المركزية، جماعات متناثرة، بدوّية أو مترحلة أم أنها، أي هذه الشعوب والمجتمعات، منصهرة في حضارة مركزية واحدة؟

ثانيًا ـ ثم مسألة: ماذا نريد؟ هل ترى هي تجديد معاني «الوحدة والتقدم»؟ أو العود إلى «مرجعية إسلامية»؟ وإذا كان الأول يتناول الحركة الوطنية القومية ضد النفوذ أو التسلط الأجنبي، أي الغربي، لكانت القضايا ـ الشعارات ـ بكل تأكيد هي «التحرّر»، «الاستقلال»، «العدالة» السياسية والاجتماعية وكذا «الثقافة الوطنية» و«النهضة» ـ لو كان المجتمع المعني يمثل توحيد حول دولتها الوطنية المستقلة.

وكذا فإن التوجه الإسلامي يعني تارة بمفهوم سلفي للأصولية وطورًا رؤية عصرية منفتحة لهذه الأصولية تتفاعل مع العصر، مما يقودنا إلى مسألة المرجعية:

١ ـ المرجعية هي مجموعة القيم المستوحاة من «الحضارة السائدة» وهي الحضارة الإسلامية التي امتزجت في الدائرة العربية بالعروبة. ومن هنا جاء الازدواج «الثقافي والحضاري» في وجدان الشعوب وكأنها تعيش «أمنًا مضروبًا أو على وشك أن يضرب».

الدعوة هنا إلى العود إلى مرجعية حضارية أصيلة بدلاً من «المرجعية التي تمثل موقفًا ذرائعيًا وليس موقفًا عقائديًا ولا موقفًا مرجحًا لتوجه فكري نظري».

إن توغل الغرب في العالم العربي هو بطبيعة الأمر ما دفع بعض الطلائع إلى الطريق المسدود.

وكذلك يرى أصحاب الرأي الآن أن هذا التوغل هو الذي دفع بالعقل العربي إلى موقف غريب حقيقة: فهو يلهث حول اللحاق بغرب لم يعد طليعي بحيث أصبح العرب يطرحون «على التاريخ» أسئلة لا تاريخية مثل: «لماذا لم تتطور الأوضاع في الوطن العربي خلال القرون الوسطى إلى ما يشبه الحداثة الأوروبية» وهو يرى أن المرحلة الحاضرة مرحلة «ما بعد» في الغرب - ما بعد الحداثة والصهيونية والحركة الاشتراكية العالمية وتقليدها الأعمى في العالم العربي يدفع إلى تقليد تطورات كانت قائمة في الغرب ولكنها دخلت في تأزم.

٢ - المرجعة إذن تتأرجح بين المرجعية الإسلامية، دينًا وحضارة، أو المرجعية الغربية الأوروبية على شكل أيديولوچية التنوير.

وفي كلتا الحالتين يتفق الاتجاهان على أن هاتين المرجعيتين تبدآن مع ظهور الإسلام وامتزاجه بالثقافة العربية في الدائرة العربية.

٣ - ولكن: ماذا عن مرجعية صياغة المشروع الحضاري وكذا تجدده في دائرتنا قبل ظهور الإسلام؟

يتفق الرأيان على عدم طرح هذا التساؤل: الإسلامي بطبيعة طرحه الأمور منذ فجر الإسلام، والقومي بطبيعة طرحه للأمور من ظهور الوجود الثقافي العربي. أي أننا أمام فراغ وفضاء لا حدود لهما فيما يتعلق بالصياغة التاريخية الحضارية لقطاع مهم من المجتمعات العربية المعاصرة: لا وجود لحضارات ما بين الرافدين، ولا إلى اليمن ولا إلى الشام، وكذا إلى شمالي إفريقيا قبل المرحلة الإسلامية والعربية - دعنا من حضارة مصر الفرعونية الشامخة عبر خمسين قرنًا - أولى الإمبراطوريات الحضارية في تاريخ الإنسانية.

أليس في هذه الغفلة ما يضعف مقدرتنا على «التجدد الحضاري»؟

لماذا لا ننظر إلى ما يتعدى حدود المقارنة بأوروبا؟ ماذا، مثلًا، عن النهضات

الكبرى الأخرى التي نحياها؟ ماذا عن نهضة الصين التي تحتفظ بتراث حضارتها الكونفوشيوسي ـ التاوي (وهو أصل ما يطلق عليه فكر «ماوتس تونج») بالإضافة إلى «فن الحرب» والحكم كما وضعه «صون تزو»؟

ماذا عن نهضة اليابان منذ عصر ميجي، وهو الذي أكد ضرورة العود إلى عقيدة الشينتوية ـ عصب الدولة اليابانية المعاصرة؟

والأمثلة تتعدد من الصين إلى أمريكا اللاتينية، من روسيا وإيران إلى إفريقيا، وكذا في أوروبا نفسها، ظاهرة العود إلى الجذور الحضارية والدينية التي أقامت حضارة أوروبا حتى عصر الثورات والتنوير في القرن الثامن عشر ـ هذا مع العلم أن العلمانية ظاهرة انفردت بها الثورة الفرنسية، بينما ظل الانتماء إلى المسيحية واضح بشكل متزايد في معظم دول أوروبا، ثم الولايات المتحدة بشكل خاص.

وهذه هي الدولة الصهيونية ـ التي تطلق على نفسها أنها «الدولة اليهودية» (دولة جميع اليهود) ـ تدعم مشروعها العنصري التوسعي الإجرامي بالتمسك بجذورها التاريخية منذ القدم.

وفي كلمة: لماذا يرفض قطاع من المثقفين العرب تعبئة الترسانة القومية والحضارية بكل ما تملك من عمق مجال تاريخي، وبالتالي من أصالة وقدرة على التجديد؟

ثالثًا ـ والحق أن الاتجاهين يستثيران كثيرًا من التساؤلات حول المفاهيم، وكذا حول محاور التحرك المستقبلي:

١ ـ إن صياغة الفكر في العالم العربي الحديث منذ مطلع القرن التاسع عشر تبيّن أنه يتمحور حول اتجاهين رئيسين، كما أوضحناه منذ ١٩٦٢: الاتجاه الأصولي الإسلامي، واتجاه التحديث الليبرالي. وكذا فإن كلًّا من هذين الاتجاهين انقسم عبر الصراعات مع الخارج والداخل معًا إلى جناحين يمكن إطلاق تسمية الجناح المحافظ والجناح المنفتح عليهما، أو الجناح الجامد والجناح التقدمي الحركي.

من الواضح أنه من غير الممكن خندقة الاتجاهين التكوينيين في الأنواع الثلاثة التي قيل إنها منها يتكون الفكر العربي المعاصر: الجناح القومي الوحدوي، الجناح الإسلامي الوحدوي، الجناح التقدمي الوحدوي. وكأنَّ الأصل هو «الوحدوي» وليس الصياغة التاريخية لكل جناح وتعريفه بمضمونه الفكري المتخصص. إن تسمية

«الوحدوي» تمثل إستراتيجية يحددها كل توجه فكري وسياسي هدفًا تاريخيًا أو إستراتيجيًا أو تكتيكيًا له، وكذا يمكن أن يضعه في المقام الأول من سلم الأولويات، أو غير ذلك من حيث التبويب ومستوى الأهمية. الهدف العملي لتحرك التوجه الفكري ـ السياسي في عالمنا، وكذا في مختلف الدوائر الثقافية في العالم، يمثل غاية يحددها كل اتجاه سياسي ومدرسة فكرية حسب علاقات القوى في الداخل والخارج، وبالتالي حسب مصالحه كما يحددها هو، لا كما تتحدد من الخارج انطلاقًا من دوائر غير مسئولة ولا منتخبة تمثيلية. وعندنا أن الاتجاهين الرئيسين ـ كما حددناهما منذ ١٩٦٢ ـ يمثلان أقرب وصف لتنوع الفكر في العالم العربي الحديث والمعاصر. وعلى مر السنين، أصبحت القطاعات الرئيسة العاملة في فكرنا المعاصر كما يلي: الاتجاه الوطني القومي، الاتجاه القومي الوحدوي، والاتجاه الإسلامي بجناحيه السلفي والأصولي العصراني، الاتجاه التقدمي بجناحيه الأممي والوطني القومي. أي أن الأولوية على الدوام للمضمون الموضوعي لكل تيار، والذي لا يمكن تعريفه بأهدافه الإستراتيجية والتكتيكية.

إن مسيرة مصر، باختصار شديد، لخير دليل على هذا التوجه التحليلي. منذ مطلع القرن التاسع عشر يعيش الفكر المصري في إطار مفهوم «نهضة مصر» على وجه التحديد، وهو المفهوم الذي ازداد عمقًا بعد تقدم علم المصريات واكتشاف الجذور السبع ألفية للمجتمع المصري الحديث المعاصر. مكتبة كاملة من الدراسات المتعمقة بين أيدي العاملين في شئون الفكر والساسة وكلها يدور حول هذا المفهوم على وجه التحديد ـ من محمد صبري إلى جمال حمدان، من عبد الرحمن الرافعي إلى صبحي وحيدة وحسين فوزي وزملائهم. وكذا فإن التأريخ المرجعي لتحرك المجتمع المصري منذ محمد علي حتى ١٩٥٢ اتخذ تسمية «تطور الحركة الوطنية المصرية»، موسوعة عبد الرحمن الرافعي الرئيسة التي أعيد طبعها هذه الأيام في القاهرة وكذا موسوعة سليمان حزين للحضارة المصرية. لا أحد يزعم أن خصوصية مصر في تطورها المجتمعي السياسي والفكري يجب أن تندرج على الغير من الشعوب الشقيقة في عالمنا العربي. ولكن أحدًا لا يستطيع أن يطمس خصوصية الأمم الثابتة داخل الدائرة الثقافية العربية، ومصر في مقدمتها.

٢ ـ وبدءًا من هذه المقدمة، نستطيع أن نرى كيف أن التيار «القومي الوحدوي العلماني» يلتقي التيار «الديني الإسلامي السلفي». كلاهما يتمسك بمرجعية واحدة لا تتغير. التيار التحديثي مرجعيته الوحيدة، أو تكاد، إنما هي مع أوروبا، ولا نقول الغرب، كما يتضح ذلك في مئات الصفحات، الاجتماع تلو الاجتماع. بينما التيار الإسلامي يعترف بجذوره القرآنية بطبيعة الأمر، وإن ذهب بعد هذا إلى بعد هذا إلى منحنى الجمود، أو التطوير. وفي مقابل هذا المأزق، بدءًا من الشعور المتزايد في مجتمعاتنا العربية المعاصرة إلى تجميع القوى وتعبئة الطاقات لمواجهة الإمبريالية والصهيونية، نرى أن تيارين رئيسيين يقفان اليوم في قلب ساحة التحرك، أولهما: «التيار الوطني القومي التقدمي» (أي ملتقى التيار القومي الوحدوي، والتيار التقدمي الوطني)، وثانيهما: التيار الإسلامي المنفتح. إن الدراسة المتأنيّة لإعادة تشكل الساحة السياسية في بلادنا العربية منذ الأربعينات يؤكد صعود هذين التوجهين، وتزايد تلاقيهما إلى حد العمل المتآخي في الجبهة الوطنية المتحدة: من «اللجنة الوطنية للعمال والطلبة» المصرية (١٩٤٦) إلى تحرير جنوبي لبنان تحت أعلام وحزب الله (٢٠٠٠)، وحرب تحرير الجزائر في عصر إشراقها حتى صمود العراق اليوم ـ بدرجات متفاوتة.

٣ ـ والغائب في الورقتين المرموقتين إلى حد ما إنما هو إدراك «اللحظة التاريخية» لطرح المسألة. وبإيجاز شديد، فإن مرحلة صعود الغرب إلى مكانة الهيمنة بفضل تراكم «فائض القيمة التاريخي» بين يديه منذ القرن الخامس عشر أوشكت أن تدخل إلى مأزق:

(أ) بدأ مركز «المبادرة التاريخية» ينتقل من دائرة الأطلسي إلى دائرة آسيا ـ المحيط الهادي.

(ب) وكذا بدأت بؤرة التحرك تنتقل من أولوية الاقتصادي والمالي إلى عود أولوية السياسي، وبخاصة صعود التوجه الحضاري.

٤ ـ وفي رأينا أن هناك فارقًا بين الاتجاهين التكوينيين. التوجه الإسلامي يمثل قاعدة لبداية تطوير التفكير وبالتالي التحرك، تضرب بأركانها إلى صميم التاريخ الحديث لعالمنا العربي منذ القرن السابع. بينما التوجه العلماني الذي يجمع بين مداخل مختلفة تدور كلها حول أن الأصل في المقارنة إنما هو أوروبا. فإذا كانت أوروبا،

مثلًا، ترفع عبارات مثل «ما بعد الاستعمار»، «ما بعد الحداثة»، «ما بعد الاشتراكية»، «ما بعد الصهيونية»، فهذه شعارات تمثل واقع الأمر المحيط بنا وعلينا أن نتفاعل معها - إلى حد أن يصبح حل مشكلة فلسطين هو عالم من «الكانتونات»، كما يدعو إليه صراحة أو ضمنيًا مشروع الشرق أوسطية لشمعون بيريز من ناحية والمشروع المتوسطي أو الأوروبي - الميديتيراني الذي يأتينا من القطاع الأوروبي لحلف الأطلنطي من ناحية أخرى.

٥ - والغريب في الأمر أن نسبة كبيرة من الكتابات تتفق على أن الغريم (الأوروبي الغربي) هو الأصل. وأن الأصل لا يمكن أن يكون في أصولنا التاريخية - من مصر الفرعونية وحضارة ما بين النهرين من ناحية، حتى صحوة الشرق الحضاري كله من ناحية أخرى بدءًا من دولة محمد علي في مصر (١٨٠٥)، التي كانت أساسًا لثورة يابان ميجي عام ١٨٦٨، حتى واقع اليوم ألا وهو أن ثلث المعمورة، حول الصين وآسيا الشرقية، يمثل القطب الصاعد في مواجهة هيمنة القطب الأمريكي الغربي بشكل ساطع.

كيف يمكن تحقيق «التجدّد الحضاري» إذا لم نجدّد، ونضبّط الرؤية، ونقبل أن نراجع أسباب ومعاني التأزُّم بدءًا من طاقاتنا التاريخية من ناحية وتفاعلنا مع صحوة الشرق الحضاري من ناحية أخرى؟

رابعًا - بقيت كلمة.

ما كنت أتصوّر - إذ قدّمت مفهوم «المشروع الحضاري» لأول مرة عام ١٩٦٨، ومن بعده مفهوم «الإستراتيجيّة الحضاريّة» عام ١٩٧٣ أن وقت المراجعة قد حان بهذه السرعة.

(أ) - المشروع الاجتماعي - السياسي، وهو الذي يعبر عن برنامج قوة سياسية أو مدرسة فكرية داخل أمة محددة، وهو أوسع المشروعات انتشارًا.

(ب) «المشروع القومي»، وهو الذي تصوغه مختلف القوى السياسية والمدارس الفكرية في أمة معينة بوصفه مشروعًا مشتركًا يعبر عن السواد الأعظم من المجتمع القومي.

(ج) «المشروع الحضاري»، وهو التسمية التي نطلقها على دائرة التصوّرات

والأفكار والبرامج والتحركات في إطار مجموعة من الدوائر الثقافية ـ وفي قلبها عدد من المجتمعات القومية ـ تتعرف على ذاتها التاريخية في رؤية مستقبلية تتعامل مع بُعد الزمان. وهذا المشروع الثالث لا تضعه لجنة أو لجان، كما رأيناه في تجارب البشرية حتى اليوم: الحضارة الفرعونية الإمبراطورية، إمبراطورية روما، إمبراطورية الكنيسة الكاثوليكية، أوروبا على تنوعها في إنجلترا وفرنسا وألمانيا، ثم الولايات المتحدة، المشروع الحضاري لمجموعة الدول الإفريقية الغربية، المشروع الحضاري الصيني المعاصر بشكل ساطع. أما المشروع فهو الذي يصعد من أركان المجتمع والصراعات الوطنية والاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية والفكرية في الخارج والداخل، في تشابك دقيق مع الأفكار والأديان والأيديولوچيات والفلسفات ـ دائرة «الجدلية الاجتماعية» بأوسع المعاني.

٢ ـ عند هذا الحد نتساءل: من الذي يقوم بصياغة المشروعات؟ ذكرنا الإجابة عن هذا الأمر فيما يتعلق بالنوعيتين الأوليين، أي المشروع الاجتماعي والمشروع القومي. والحق أن المشروعات كلها تصوغها قوى مجتمعية ـ سياسية ـ فكرية ثابتة، تدور في فلك سلطة مجتمعية ثابتة اصطلحنا على تسميته «الدولة». أي أن صياغة مشروع من النوعيات الثلاث أعلاه لا يمكن أن يتم إنجازها إلاَّ بتعبئة القوى المجتمعية أو معظمها حول مركز السلطة المجتمعية. أي أن المشروع باختصار شديد لا يمكن أن ـ يصدر عن اجتماع مرموق لمفكرين أيًا كان نبوغهم أو تألقهم ـ مادامت الصفة التمثيلية والقدرة التنفيذية لا تلازمه. وفي حالة صياغة مشروع بهذه التسمية، فلسوف تحيط موجهات الترحاب وكذا كمَّاشات الحصار، بحيث ينصهر في المشروعات الكبيرة الموجودة على الساحة الآن في الدائرة الأوسع التي في قلبها يتحرك العالم العربي المعاصر.

□ ○ □

من حوار الأديان ـ إلى تلاقي الحضارات

طبول الحرب تدق وتدق بعد انكسار سراب الأوهام ونفاق الصداقات المفتعلة، طبول الحرب من ناحية، ومن ناحيتنا، من أصالة مصر وأمتنا العربية كلمات الشرف والحضارة والسماحة على ألسنة رئيسي مصر وسورية وعاهل المغرب على وجه التخصيص، ثم دعاء فضيلة الإمام الأكبر الدكتور سيد طنطاوي شيخ الأزهر وقداسة البابا شنودة الثالث بالحوار للوئام والمحبة للسلام.

في هذا الجو الملتهب، عودة جدلية التاريخ إلى أرفع مستوى من الفعالية منذ أكتوبر ١٩٧٣، تتصاعد الدعوة إلى استبعاد الصدام والترحيب بالحوار. دعوة نرحب بها جميعًا، بل إنها تصدر من صميم فؤادنا أجمعين دون استثناء وإنما الدعوة شيء، والواقع شيء آخر، تمامًا.

نحن، نعم، نقيم إستراتيجيتنا على أساس السلام، ولكن العدو لا يحدد لإستراتيجيته إلا هدفًا واحدًا، ألا وهو الحرب والاحتلال والعنصرية.

نحن دومًا كنا حضارة تلاقي الثقافات والقوميات والشعوب عبر تاريخنا سبعة الآلاف. ولكن الإمبريالية المهيمنة التي تنطلق من منطق الاحتقار وروح التعالي والعنصرية السياسية ترفع شعار صدام الحضارات برنامجًا لها وهدفًا سياسيًا وإستراتيجيًا، أردنا أم لم نرد.

وفي كلمة: إن تاريخ الأمم لا تحدده النوايا الطيبة، وإنما إدراك واع موضوعي صادق للحقائق الميدانية وموازين القوى التي تحكم لعبة الأمم وبخاصة في الحقبة التاريخية التي يصعد فيها الشرق الحضاري من جديد إلى النهضة، بل والصدارة، ممسكًا بين يديه بمفاتيح المبادرة التاريخية، مما يثير الضيق والفزع في قطاعات واسعة من الغرب المهيمن منذ أربعة قرون، وعلى وجه التخصيص في محافل وأجهزة الصهيونية العالمية بمختلف قطاعاتها المتجهة ضد الغرب والعرب في آن واحد.

ومن هنا كان لزامًا علينا أن ندقق النظر في أمور الدنيا والدين. ماذا، ترى، نقصد، نحن، ويقصدون هم، بمصطلح «الحوار»؟ وهل أن غايتنا من هذه العملية تتحق خلال القالب والقناة المطروحة المفروضة علينا؟ أم أن هناك ما هو أكثر وئامًا مع خصوصيتنا وإمكاناتنا وأهدافنا؟

تبدأ القصة من طرح يقول: إن الطرفين يؤمنان بضرورة إقامة التبادل الأخوي وتأكيد الوئام بين جميع الأطراف المعنية. ولعلنا هنا نقدم قصة من صميم تاريخ صعود الغرب إلى مكانة الهيمنة أيام اكتشافات «فاسكودي جاما». تقول كتب التاريخ إن المكتشف الكبير التقى السيد البرتغالي «الكونت دي فيميوزو» بعد عودته من رحلة الهند واكتشافه لميناء «كاليكوت». سأله السيد عن السلع التي يمكن أن تتبادلها كل من البرتغال والهند. فأجابه «فاسكو دي جاما»: إنه يمكن للبرتغال أن تستورد الفلفل والبهارات، والجنزبيل، والعنبر والمسك، بينما سوف تحتاج الهند إلى الذهب والفضة والأجواخ الثياب الحمراء الساطعة. عند هذا الحد عاد «الكونت دي فيميوزو» إلى نفسه وقال بالحرف الواحد: «إن كان الأمر كذلك، فإنهم يكونون هم الذي اكتشفونا، ولسنا نحن . . .».

* جولة في تاريخ المصطلحات ..

إن مصطلح «الحوار» حديث العهد في عالم السياسة والعلاقات الدولية. ذلك أن الصدام وفك الاشتباك بين الدولتين العظميين في أثناء نظام القطبية الثنائية منذ يالتا (١٩٤٥) حتى تفكك حلف وارسو ثم الاتحاد السوفيتي (١٩٨٩ ـ ١٩٩١) استعمل عبارات مثل «التعايش السلمي» و«الانفراج» بعد المصطلح الشامل «الحرب الباردة» في مقابل الحرب الساخنة. أما الصراعات التي شهدها العالم قبل ذلك في الحقبتين الحديثة والمعاصرة منذ الحروب الصليبية حتى الإمبريالية ـ أي بين القرنين التاسع والتاسع عشر ـ فإنها لم تستعمل إلا عبارات الحرب والسلام، والصدام والهدنة، ولم يظهر مفهوم أكثر شمولية واتزانًا إلا في نهاية الحرب الأوروبية الأولى في عصرنا (التي قيل إنها عالمية) ١٩١٤ ـ ١٩١٨ عندما جاء مصطلح «عصبة الأمم» (١٩١٩) وبعد هذا في الثلاثينيات والأربعينيات «الجبهة المتحدة» ثم ما تلاه من مصطلحات أيام

الحرب الباردة. وها نحن أولاء اليوم نحيا في جو إعلامي عالمي ومحلي يردد عبارات «القرية الواحدة»، و«الكوكبة»، و«العولمة» إلى غير ذلك من المعاني التي توحي كلها بأن الموضوع انتهى تمامًا وأننا كلنا في خندق واحد، أردنا أم لم نرد، بحيث إن أفكارًا مثل «الحوار» تبدو وكأنها فتح مبين فإذا كنا محصورين في «قرية واحدة» ففي هذه الحالة يصبح «الحوار» بيننا وبين الند والعدو والمهيمن شيئًا إيجابيًا لأبعد مدى.

السؤال هو: هل، ترى، ينظر الغير، أي الند والغريم والعدو إلينا هذه النظرة؟ أم أن هناك جوًا آخر، أو لعبة بعد غائبة؟

١ ـ نعود إلى مصطلح «الحوار». ماذا تعني هذه الكلمة؟ إن أقرب الأمثلة السابقة على استعمال هذا المصطلح حديثًا، إنما هو كلمة «المحاورة» في مجال الفلسفة والفكر، أي التبارز، إن جاز التعبير، بين وجهات نظر مختلفة بغية إقناع الغير بصحة وجهة النظر المضادة أو المغايرة وإن كان الحوار في أحسن ظروفه ـ أيام سقراط وأفلاطون ـ يهدف إلى عرض الأرضية الكاملة لمختلف نوعيات الفكر والحلول الممكنة، دون القهر بالضرورة، أي أننا كنا في جو من الفكر التساؤلي، الذي هو أبعد ما يكون من إطلاق المطلق والمعاني المجردة ـ خارج الزمان والمكان والتي انتهى بها الأمر إلى أن تصبح مدخلًا لإعلان «نهاية التاريخ» على أيدي «فرنسيس فوكوياما».

الحق أن كلمة «الحوار» تعني أن هناك طرفين، أو عدة أطراف، لها خصوصيات مغايرة أو متباينة أو متضادة صاغها التاريخ الطويل بطرق متباينة من حيث العناصر التكوينية وعلاقتها المتبادلة، والعقائد المعبرة عنها في الوجدان الجماعي ـ القومي وفي عمق الوجدان الشخصي سواء كان شعوريًا أو لا شعوريًا، وإن كان هذا الأمر صحيحًا، فإن «الحوار» يعني أن كل طرف من الأطراف المعنية يحاول طرح خصوصيته وإقناع الغير بصحة تلك الخصوصية وإلا فما هو «الحوار»؟ إن كان «الحوار» مجرد تبادل مجاملات وعناق وقبلات، وأحاديث طيبة في حفلات المناسبات والمجالس التي يغلب عليها طابع العتاب المهذب والعناق المفتعل، فإنه بطبيعة الأمر لا يغير شيئًا.

٢ ـ ولكن السؤال أعمق من هذا بكثير: ما الذي ترى يدفع بالضرورة التكوينات الفكرية والإيمانية الكبرى لأن تقنع بعضها البعض الآخر بالجدل ومحاولة

تبيان نقائص الآخرين وفضائل الذات؟ وهل ترى يؤدي هذا المنهج إلى ما نبغيه من سلام وتكامل ومحبة؟

الحق أن «الحوار» هو ـ في الأساس وبالضرورة ـ عملية جدلية، أي عملية صراع جدلي بين أطراف متناقضة، بين طرح وطرح مضاد وجهته تغلب الواحد على الآخر بصياغة تركيب جديد متقدم، أو هكذا يظن المتحاورون.

٣ ـ ولعل ما هو أخطر من ذلك بكثير أن مصطلح «الحوار» لا يستعمل في مجال الاقتصاد أو النظام المجتمعي أو السياسة الدولية، وإنما ينصب في الأساس على مجال شديد الحساسية عميق الجذور، ألا وهو مجال الأديان. إن الإيمانية، على تنوعها، لا تمت إلى مستوى المصلحة المباشرة، إنها تنبت من علاقة المجتمعات الإنسانية بالزمان، بالعالم، بالوجود. وهي العلاقة التي أدت إلى ظهور التوحيد وفكرة الله عزَّ وجلَّ في دائرة معينة على وجه التخصيص، ألا وهي دائرة حضارة مصر الفرعونية التي في إطارها ظهرت الإيمانية التوحيدية اليهودية على يدي موسى، ثم الإيمانية التوحيدية المسيحية على يدى عيسى، وأخيرًا الإيمانية التوحيدية الإسلامية على يدى محمد رسول الله. ماذا، ترى، يهدف إليه، الحوار، بين هذه الإيمانيات التوحيدية الثلاث، وبخاصة إذا أخذنا في الحسبان أن أول هذه الإيمانيات ـ اليهودية ـ تتصف بشعار «شعب الله المختار» الذي يتنافى مع عالمية الدعوة والإيمان، على عكس المسيحية والإسلام تمامًا وكلاهما يرى أن الإنسانية جمعاء هي شعب الله؟ سوف يجيب المعنيون بالأمر: إن «الحوار» في هذه الحالة يهدف إلى تخفيف حدة عدم التفاهم أو الخصومات المحلية أو الشعور بالاضطهاد أو الاستكبار أو غير ذلك من المعاني النفسية والمناهج السيكولوجية التي تعنى بحق بتهدئة الأفئدة، وبخاصة لو أخذنا في الحسبان أن الإمبريالية والهيمنة جاءتنا دومًا من حضارة الغرب وثقافاته ودوله القومية المختلفة التي حاربت مصر والأمة العربية، المسلمين والمسيحيين على السواء، بينما كانت حركات التحرير العربية والإسلامية، وكذا الشرقية، كلها متجهة للتخلص من الهيمنة الغربية، سواء كان ذلك ضد الاستعمار التقليدي ثم الإمبريالية، وأخيرًا الإمبريالية المهيمنة في تحالفها مع الصهيونية.

٤ ـ وعلى هذا فإن انحسار «الحوار بين الأديان السماوية، وبخاصة بين

المسيحية والإسلام، على ما يقدمه من إسهام إيجابي في تعميق أواصر المحبة والأخوة والصداقة، فإنه حقيقة يبدو ذا طابع غير دقيق إلى حد بعيد، فلماذا، مثلًا، نبدأ، نحن معشر العرب بالحوار بين الإسلام والمسيحية، متصورين أن المسيحية هي في هذا الحوار المسيحية الغربية، وبخاصة الكاثوليكية العالمية حول بابا روما والبروتستانتية المنتشرة في شمال أوروبا والعالم الأنجلو ساكسوني؟ لماذا مثلًا، حتى لو فرضنا جدلاً أن «الحوار» أمر مهم، لماذا لا نبدأ بالحوار بين الأخوة في الوطن، أي في كل من أوطان أمتنا العربية، تأكيدًا للعروة الوثقى العضوية التي لا يمكن أن يصيبها أي تفتت مهما أصر العدو، مادمنا على حد تعبير كاتبنا العظيم الرائد الراحل الدكتور يوسف إدريس «بيت من لحم»؟ لماذا لا نبدأ بأنفسنا لإزالة الشوائب وتعميق معاني الوحدة العضوية؟ لماذا ننطلق إلى ما هو مغاير وفي أحيان كثيرة معاد؟

٥ ـ وإذا أخذنا القطاع المسيحي في الحوار بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية الكاثوليكية وكذا المسيحية البروتستانتية في الأساس، فإنه يجدر بنا أن ندرك عدة أمور:

(أ) الكنيسة الكاثوليكية، حول بابا روما، جهاز جبار عميق الدلالة والأثر، يتحرك حول محاور عدة، وبخاصة حول محورين غير متجانسين. فهناك محور السلفية والجمود الفكري والإصرار على المركزة الدينية في عالم المسيحية، وكذا توسيع رقعة التبشير، وهو القطاع الذي يتمثل في كثير من الأحيان في بعض نواحي أوروبا، وبخاصة في تنظيم «أوبوس داي» الغامض الذي يراه الخبراء المسئول الأول عن محاولات التقارب بين الكاثوليكية والحركات الاشتراكية والتحريرية، أي العدو اللدود لمشروع «المهادنة التاريخية» في إيطاليا أولاً، وكذا في ربوع العالم الغربي أساسًا، كما ظهر بوضوح في الغموض المحيط باغتيال «ألدو مورو» رئيس وزراء إيطاليا الديمقراطي المسيحي التقدمي منذ سنوات.

ثم هناك قطاع آخر يتمركز حول محور «هيئة اليسوعيين» التي أنشأها الإسباني «إجناسيوس الليولي» في القرن السادس عشر لمحاربة البروتستانتينية الصاعدة، وقد تحولت هذه الهيئة بفضل كبار رجالاتها في القرن السادس عشر، ثم السابع عشر. منذ «ماتيوريتشي» «وفرست» حتى عصرنا إلى أذكى مؤسسات المسيحية الكاثوليكية

المتآخية مع مطالب الشعوب في التحرر والكرامة والعدالة الاجتماعية، وهي الأمور التي تبلورت في عبارة «لاهوت التحرير» خصوصًا في أمريكا اللاتينية وكان من كبار أعلامها عالم من أبرز أعضاء «هيئة اليسوعيين» (الياسوعيين) وقد التفوا حول شخصية الرئيس الأعلى السابق للهيئة «بيدرو أوربي». وكذا يجب أن ندرك أن الكنيسة الكاثوليكية بمثابة تنظيم عالمي يتفرع إلى أقاليم وتنظيمات قومية ومناطق وقواعد في سلم هرمي قوي يرأسه قداسة البابا، بينما الهيئات الدينية على تنوعها ـ من المتصوفين إلى رجال الفكر والعمل، من المعنيين بالعلوم إلى المختصين برعاية الفقراء والمرضى يكونون مجموعة من الأحزاب المنتشرة عبر جسر الكنيسة كله ـ وبالتالي فلهم فعالية من نوع مغاير لفعالية الهيكل التنظيمي الهرمي للكنيسة الكاثوليكية.

وعند هذا الحد نتساءل: على من يكون التركيز الواجب؟ مع من نتبادل المعاني؟ ما سلم الأولويات التي نطرحها أمام أنفسنا لتدخل في ميدان «الحوار»؟

(ب) أما الكنائس البروتستانتية، فأمرها مغاير تمامًا ـ ليس لديها سلطة مركزية اللهم إلا منتدى «المجلس الأعلى للكنائس» وسلطته استشارية، وإنما هي كنائس صعدت ضد قوة الكاثوليكية باسم المحليات ـ وبخاصة في مرحلة صعود البورجوازية إلى الحكم في أوروبا الغربية ـ وحاولت أن تكسر هيمنة الباب بالعود إلى معاني المسيحية الأصولية في عصرها الأول.

● وعند هذا الحد يبدأ التلاقي العضوي بين الكنائس البروتستانتية من ناحية، وبين اليهودية العالمية من ناحية أخرى، مادام أن المرجع المشترك هو العهد القديم وليس الأناجيل الأربعة التي منها يتكون العهد الجديد، أساس لاهوت الكنيسة الكاثوليكية وكذا الكنائس الأرثوذكسية. فهل ترى يكون «الحوار» مع هذه الكنائس في مستوى «الحوار» مع الكنيسة الكاثوليكية؟ بطبيعة الأمر كلا ثم كلا. إن القوى التي تعمل الآن مثلًا لإضعاف كنيستنا المصرية القبطية، أقدم كنائس المسيحية بعد كنيسة روما، إنما هي الهيئات التبشيرية والدينية البروتستانتية الغربية الضاربة في نواح كثيرة من وطننا. المسألة إذن ليست بهذه البساطة التي تجمع بين تكوينات ذات تواريخ متباينة، علينا أن نتبصر بدقة قبل أن ننطلق عاطفيًا إلى أرض شديدة التركيب والتناقض.

(ج) ثم هناك مسألة الكنائس الأرثوذكسية وكلها كنائس وطنية في الصميم، روسيا، بلغاريا، اليونان، الكرازة المرقسية ومركزها مصر حول محور النيل في الأساس، الكنائس الأرثوذكسية في الشرق الأوسط العربي. إن هذه الكنائس أدّت وتؤدي دورًا أساسيًا وطنيًا رائدًا. وعند هذا الحد علينا أن نذكر أن أقباط مصر هم الذين انطلقوا إلى التطوع تحت راية السلطان المصري المسلم للدفاع عن استقلال وطننا وسلامة أراضينا ضد الغازي الصليبي الكاثوليكي آنذاك عبر أعنف مراحل «حروب الفرنجة» (أي الحروب الصليبية). وعلينا أن نذكر كيف أن الاتحاد السوفيتي، بعد أن بدأت مدفعية هتلر تدك العاصمة موسكو في خريف ١٩٤١، اتجه، بفضل قيادة المارشال ستالين، سكرتير عام اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي، وكذا الدولية الثالثة، آنذاك إلى التحالف مع رئاسة الكنيسة الأثوذكسية الروسية التي طلبت منه أن يطلق على الجبهة التي أرادها ستالين لصيانة استقلال روسيا اسم «الحرب الوطنية الكبرى»، وهو المطلب الذي قبله ستالين فكانت الحرب الوطنية الكبرى، وكان انتصار الاتحاد السوفيتي، وكان انكسار الغزو الأجنبي. ماذا، ترى، أقمناه من حوار مع هذه الكنائس الأرثوذكسية شديدة البأس، أقرب كنائس المسيحية إلينا من حيث التوجه القومي التكويني لكل منها؟

٦ ـ حتى لو كان «حوار الأديان» مطروحًا بوصفه هدفًا مهمًّا تعني به مصر والأمة العربية، لا يمكن أن نتجاهل الأديان الأخرى خارج إطار الديانات التوحيدية الثلاث: البوذية على تنوعها، الشنتوية في اليابان، الجاتينة في جنوب آسيا، وكل منها يثير أمورًا تتعدى بكثير موضوع الدين واللاهوت، ويصب مباشرة في إطار الحضارات والثقافات الكبرى، على مغايرتها للمنطقة المركزية للأديان الإيمانية الثلاثة.

كل هذا الكلام لإضاءة الطريق الذي افتتحه مصر بريادة الأزهر الشريف والكرازة المرقسية، وقد بذل فيه كثير من رجالات مصر كثيرًا من سنوات طوال لشق طرق وقنوات التعاون والتفاهم والمحبة، وتحييد العدوانية التي تحاصر الوطن والأمة.

فهل ترى من بعد آخر قد يفيد ويدعم الجهد القائم؟

* دوائر العالم الثلاث :

هنا تبدأ مسألة الحضارات. هنا يبدأ الطريق المغاير : بين الدعوة إلى صراع الحضارت، ودعوتنا إلى نظرة إيجابية مغايرة تمامًا للعلاقة بين «الحضارات» وهي النظرة التي نطلق عليها تعبير «تلاقي الحضارات»، أي : كيف نعالج التناقضات بين الحضارات والثقافات الكبرى بطريقة لا تصادمية، وإنما تكاملية تهدف إلى تشكيل منظومة بشرية جديدة حول أقطاب فكرية-سياسية متعددة، بعيدًا عن الهيمنة والقهر وتفتيت الخصوصيات؟

الموضوع الأساسي في هذا المجال هو : أن العالم لا يتكون فقط من ديانات، وإنما يتكون في الأساس من حضارات كبرى تتحرك في إطارها مختلف الديانات. فإذا كانت الديانة الرئيسية في حضارة الغرب نجحت في السيطرة على المراكز الحيوية المتحكمة في هذه الحضارة، بحيث لا يمكن أن يقتصر الأمر على البعد الديني فقط للغرب، يصبح لابد لنا من أخذ البعد الحضاري والثقافي في الحسبان بشكل كامل ومتصل. وكذا فإن الشرق الحضاري يبدو أمامنا على أنه يتكون من دائرتين رئيسيتين، وبينهما دائرة وسطى ذات طابع تجميعي. الدائرتان الرئيسيتان إنما هما على وجه الترتيب الزمني، دائرة الحضارة الصينية في آسيا حول الصين، ثم دائرة الحضارة الإسلامية في آسيا وإفريقيا، حول مركزها التاريخي السني والشيعي في أمتنا العربية وإيران، وامتدادها إلى إفريقيا وقطاعات من أوروبا.

علينا أن نتمعن في موضوع الشرق الحضاري مادام أن آسيا وحدها تجمع بين حدودها ثلثي الإنسانية.. إن دائرة الحضارة الصينية تتسم بعدم وجود دين جامع واحد، توحيدي أو غير ذلك، وإنما بانتشار مجموعة من المفاهيم الفلسفية تكون منظومة متسقة هي منظومة الفلسفة «الكونفوشيوسية»، التقليدية منها وكذا الأكثر راديكالية التابعة منها ألا وهي الفلسفة «التاوية». وإلى جانب هذه الفلسفة العظمى في آسيا نجد قطاعًا واسعًا من البوذية على تنوعها وفروعها المتعددة، في الدائرة الوسطى أي آسيا الجنوبية. هذا جنبًا إلى جنب مع الإسلام في آسيا الذي منه يتكون ٨٠٪ من تعداد المسلمين في العالم. وإذا نظرنا إلى أمريكا الوسطى والجنوبية أي أمريكا اللاتينية، لوجدنا أن رافد المسيحية الكاثوليكية المهيمن على معظم دولها يتشابك، في أحيان

كثيرة على شكل صراعات مسلحة دامية، مع تراث التجمعات البشرية التي تشمل في كثير من الأحيان غالبية السكان، وهي التي تنبع من حضارات الأزتيك والمايا، وكذا الأولميك في أمريكا الوسطى، ثم الإينكا في أمريكا الجنوبية. كيف يمكن أن نتعامل مع هذا كله، مع العلم أن أمريكا اللاتينية تمثل ثاني أهم مناطق العالم النامي بعد آسيا، وهو العالم الذي مازال العرب يجهلونه أو يتجاهلونه بشكل مفزع؟

من الواضح أن إمعان النظر في موضوع ساحة «الحوار» يتعدى قطاع الأديان، ويمتد بشكل واقعي ضروري إلى الحضارات والثقافات الكبرى في عالم اليوم، وريث تاريخ الإنسانية على تنوعها، وقد أصبحت في تشابك لم يعهده التاريخ من قبل بفضل العلوم والتكنولوجيا المعاصرة.

* التكامل والتلاقي على أرض الواقع:

عند هذا الحد يصبح السؤال: هل أن «الحوار» يصلح هدفًا لتأمين السلام والوئام والتكامل، أم أن «الحوار» في صلب تكوينه، كما قلنا يؤدي إلى استمرار الصراع ولو كان ذلك بشكل أكثر تهذيبًا؟

وعندنا أن الأفضل بكثير أن تتمركز جهودنا حول دائرة «التكامل الحضاري»، أي تكامل الحضارات والأديان والثقافات والخصوصيات القومية من أجل السلام والتطور والتكامل والوئام، ولا مانع، إذا رأى ذلك طليعة القوم من استمرار «الحوار» في بعض القطاعات، ومع ذلك فإن الواجب يقضي بأن نقدم نحن طموحاتنا ومفاهيمنا ورؤيتنا على الساحة العالمية، بدلاً من أن نتلقى من الغرب مفاهيم ومناهج وقوالب فكرية جاهزة - مثل «الحوار» - وكأنها بطبيعتها موضوع مسلم به. وكأنه ليس في الإمكان خير مما كان.

وليس هنا مجال العود إلى إسهامات قدمناها من قبل، وإن كانت هي أساس حديثنا اليوم: صياغة مفهوم ونظرية الخصوصية (١٩٦٢ - ١٩٧٠)، وتطوير مشروع «الجدلية الاجتماعية» (١٩٧٢)، حول مفاهيم «الإبداع الفكري الذاتي» و«تغيير العالم» و«التوجه الحضاري» وبخاصة في إطار جامعة الأمم المتحدة بواسطة مشروع «البدائل الاجتماعية الثقافية للتنمية في عالم متغير» ث «صياغة الفكر الاجتماعي الجديد»

(١٩٧٦ ـ ١٩٨٦)، وإنما وجب التنويه لكي لا نتصور أن الحديث يبدأ من فراغ يسقط هكذا من السماء وكأنه ابن التو واللحظة، عشرات من المفكرين الرواد أضاءوا الطريق: «جارودي»، «عجوب الحق»، «كونج» وبخاصة يندهام. عند هذا الحد، دون التركيز على ناحيتين غاية في الأهمية:

● مسألة الدخول في مجال «تلاقي الحضارات» تعني أننا نسعى إلى تشخيص أهم القيم والسلوكيات والمعايير والأنظمة فائدة ومقبولية في مجال المعاملات الإنسانية والاجتماعية في عالمنا اليوم، على أساس ما ورثناه جميعًا عبر مسيرة الإنسانية الطويلة. ومعنى ذلك: أننا نسعى لشيء مغاير تمامًا عن «إقناع» الغير أو الخصم، ودعنا من «التبشير» بأفكارنا وأنماطنا». إن الإقناع بالمفاهيم وقهر المفاهيم الخاطئة يمت كله إلى جو العقل المجرد، كما يقول زملاؤنا الفلاسفة، وإنما دعوانا إلى إقامة حفل واسع رحب للمعاني والقيم للممارسات العملية التطبيقية، أي: صقل العقل الواقعي الذي نحياه والذي يحياه غيرنا من الشعوب في مختلف المجتمعات القومية والمناطق الحيو ـ ثقافية، والدوائر الحضارية، وكذا الأديان الكبرى، إن الاهتداء إلى هذه العناصر التكوينية لمجال التلاقي تنبع من واقع مشترك بيننا جميعًا مادام أن أركان الحياة والتطور لجميع مجتمعات البشرية في الماضي والحاضر والمستقبل المرتقب هي الأعمدة الأربعة التي حددناها في «الجدلية الاجتماعية» ألا وهي: الإنتاج، أي النشاط الاقتصادي في تفاعل مع الطبيعة لتوفير مواد استمرار الحياة للمجتمعات البشرية، ثم النسل الذي يعني باستمرار الجنس البشري عبر اجتماع الجنسين في إطار الزواج في المجتمعات الحديثة المتحضرة، ثم السلطة المجتمعية التي تتمركز حول الدولة، وأخيرًا العلاقة بالزمان ومنها معان وأفكار ومشاعر ما يمكن أن نسميه بمستوى التعالي، أي البعد الروحي: الدين، والفلسفة، والفكر عامة.

إن إقامة هذه الساحة أمر ممكن، ليس فقط على أيدي رجال الدين والفكر، وإنما أيضًا على أيدي جميع المعنيين بالشأن العام من السياسيين والاقتصاديين والمعلمين والموظفين، المدنيين والعسكريين على حد سواء، أي أننا نستطيع أن نعبئ الغالبية العظمى من العاملين في مجتمعاتنا البشرية على تنوعها في عملية إقامة هذه الساحة بدلاً من الاقتصار على قطاعات محدودة من الإيمان والفكر دون غيرها.

● ثم هناك بعد آخر لا يقل أهمية لنا ألا وهو: إن طرح شعار «تلاقي الحضارات» معناه أننا نسير في طريق تعميق أواصر التعارف والمحبة والتحالف والمشاركة مع شعوب وثقافات ومجتمعات الشرق الحضاري الناهض، وقد كان لمصر جمال عبد الناصر دور الريادة في أول مؤتمر جمع شعوب آسيا وإفريقيا وأمتنا العربية في باندونج (١٩٥٥) وكأننا كنا آنذاك على موعد مع قدر لم ندركه بوضوح إلا اليوم، عندما أصبحنا في مهد الإمبريالية المهيمنة والصهيونية العنصرية الإجرامية.

إن تلاقي الحضارات، بما في ذلك حوار الأديان على الصورة الجديدة المقترحة هو الطريق الذهبي لمستقبل مصر الوطن القومي. الأمة المركزية في قلب أمتنا العربية بوصفها نواة الحضارة الإسلامية الآسيوية الإفريقية في مرحلة صياغة العالم الجديد.

* * *

قال صاحبي:

«شيء غريب: ترى أن عددًا من الديانات الكبرى ليس لها مركز رئاسي واحد ثم تقول أنت إن الأمر كذلك بالنسبة للحضارات الكبرى، اللهم إلا الصين الحضارة - الأمة الوحيدة في عالم اليوم. حسنا ... من إذن يتولى أمر التكامل بدلاً من الصراع، والتلاقي بدلاً من الحوار؟ الأمة؟ الدولة القومية؟ الشعب على أرض وطنه؟ ... ألم يزعموا أن كل هذه المعاني بالية أكل عليها الدهر وشرب؟ أم أنها لا تزال فاعلة تصنع التاريخ؟

□ ○ □

الجبهة الوطنية المتحدة ..... إستراتيجية تاريخية

إن الحقيقة الأكيدة، لدى طرح مسألة وحدة القوى السياسية، هي أنها، بطريقة وبصور عدة، تشكل في حد ذاتها مشكلة للفكر النقدي السياسي. فمن الواضح، حين يتعلق الأمر بالتحويل الشامل للظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية والظروف السياسية للمجتمعات الكبيرة، أن الطريق الوحيدة للتقدم في هذا المجال تكون بتعبئة أوسع إجماع ممكن بين الجماهير السكانية المهتمة، لتنخرط في اتجاه التغيير والتقدم والتحويل والثورة ـ في اتجاه الاشتراكية، حيث نهتم هنا بهذا الموضوع بشكل خاص. غير أن الأمر، وبشكل واضح، ليس كذلك، على الأقل، لدى قطاع مهم من المفكرين الاجتماعيين ومجموعات العمل، كما أنه يوجد الآن وفي الوقت نفسه قطاعات مهمة ومضطردة من الحركات الاشتراكية في أقطار مختلفة، تفرض، تدريجيًا، ضرورة الاقتراب الوحدوي الجبهوي بوصفه شرطًا ضروريًا لابد منه، للنقلات والإنجازات الممهدة للاشتراكية. إن الطابع العام للتحليل السياسي المتعلق بالاشتراكية في وقتنا هذا، لا يزال يتخذ موقفًا متناقضًا حول الاقتراب الوحدوي. فنحن نتحدث عن «الجبهات الوطنية» و«المساومة التاريخية» وعن «وحدة القوى الشعبية» . . إلخ، وكأنها استثناءات للاعتيادي الطبيعي وللضرورة، حيث يفهم الاعتيادي بأنه ترتيبات مغايرة ووضع سياسي آخر، أو كوضع تصور مختلف تمامًا عن الوضع الحاصل في الأكثرية الغالبة من أقطار العالم.

إذن، فما هذا الاعتيادي المدعى؟ وكيف بلغنا هذه المرحلة الحاضرة من التساؤلات الانتقادية والصيغ الغربية؟ وبكلمة، إلى أين نحن ماضون من هنا؟

استمر الطابع العام والمزاج السائد في التفكير الاشتراكي حول إمكانية وطرق ووسائل التحويل الاشتراكي، أي الإستراتيجية والتكتيك، لما يزيد على قرن من الزمان، يتخذ، قطعًا، طابعًا انقساميًا. وبعبارات أكثر تحديدًا، فإننا لمدة تزيد على

القرن كنا نشهد سيطرة البعد الداخلي، الإندوجيني (الذي ينمو ويتطور من الداخل وفيه) في الجدليات الاجتماعية على البعد الخارجي الإكسوجيني (الذي ينمو ويتطور من الخارج).

وجاء عصر الثورات البورجوازية الديموقراطية في أوروبا ليكون الوريث التاريخي لتقليد طويل الأمد من الانقسامية ـ مع ـ الوحدة. وواصلت الدول الوطنية في أوروبا، التي انبثقت تدريجيًا من الإمبراطورية الرومانية المقدسة المتحدة، السير على نهج التحليلات والفلسفة التحليلية التي اتخذت شكل الديكارتية الاجتماعية والتجريبية اللوكيانية وشكل التقسيم الذي أقامه «كانت» وأتباعه بين مملكتي الفكر والواقع، النظري (البحث) والعلمي. وقدم الموسوعيون، في القرن الثامن عشر، الإطار لفلسفة هيجل الديالكتيكية الموحدة للتاريخ، ومع ذلك، فقد قدموا أيضًا الأدوات الأيديولوجية للثورات البورجوازية التي تركزت حول الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. فالمرحلة إذن قد مهدت تدريجيًا للتمايزات من الداخل وللانقسام الذي لا يزال يسود، إلى الآن، الوحدة المقدسة لاهوتيًا. كما ساعدت إلى درجة كبيرة تقدم وتطور المجتمعات الأوروبية ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. إن هذا التمايز والانقسام يمكن أن يُنظر إليه الآن، بوصفه حاصلًا بطريقة لا تختلف، حقيقة، عنها في الجبهات المتحدة في أيامنا هذه. فالبورجوازية الصاعدة قد نجحت في تجميع غالبية ذات حجم معقول من الجماهير السكانية حولها، في القطاعات الريفية والمدينية على حد سواء، إلى الحد الذي يمكن، تدريجيًا، من قيام تحولات على هيئة ثورات، ولكن عبر ممرات الحروب الأهلية المريرة.

هذا هو، بالنتيجة، النموذج والطابع العام الذي أحاط بالنظريات الاشتراكية الصاعدة في بدايات وأواسط القرن التاسع عشر في أوروبا. إن فكرات «اليمين» و«اليسار»، هذه الفكرات المركزية للصراع الطبقي، الموجه مؤسساتيًا، ولقضايا الحرب السياسية بين الأنظمة السياسية في أوروبا المعاصرة وأمريكا الشمالية، قد ظهرت نتاجًا مباشرًا للثورة البورجوازية وللأنظمة المتعددة الأحزاب التي تشكلت حديثًا.

خلال ذلك، فإن التواتر المتسارع للتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي في المجتمعات الرأسمالية الحديثة في الغرب، قد دفع إلى المقدمة، التناقضات المحتدمة بين الفئات أو

الطبقات السكانية المختلفة، وبشكل أساسي بين الأقلية الصغيرة من الرأسماليين والغالبية الهائلة من الكادحين، سواء كانوا من مأجوري الصناعة والتجارة الليبراليين أو من المجموعات الأكثر اتساعًا من الكادحين في مناطق الأرياف بشكل أساسي. وحقيقة أخرى لا يمكن احتمال إغفالها، وهي أن صفة الطابع العام التي نحن بصددها، قد أغفلت، ببساطة، الحضور الفعلي لخصائص تاريخية ذات أهمية جليلة. وهي حقيقة أن التقسيمات التي اختارت (صفة الطابع العام) التركيز عليها قد حصلت في أقطار الغرب الرأسمالية ـ البورجوازية المتقدمة، بينما الغالبية الساحقة من الجنس البشري كانت إما متردية في حضيض الاستعمار والرعاية، وإما ببساطة، قد عزلت عن التيار الأساسي في التجارة والصراع السياسي والتطور الحضاري ـ الاجتماعي.

إن هيمنة الجوانب الاجتماعية الداخلية للجدليات الاجتماعية قد ضخمت بشكل أساسي بواسطة فكر كارل ماركس. بينما حاول أنجلز إيجاد المنافذ الأولى نحو اقتراب أكثر شمولاً لتاريخ العالم، وتوصل إلى الإمساك بالأهمية المركزية لسياسة القوة، سواء داخل الدولة أو خارجها، وإن بشكل تمهيدي غير مكتمل. وكما نعلم، فالسياسة الاشتراكية التي تستند إلى هذه التعاليم قد قدمت الصراع الطبقي، أولاً، بوصفه حربًا أهلية، وكومونة باريس كأول مثال للثورة الاشتراكية، وثورة ١٩٠٥ الفاشلة في روسيا . . . إلخ، ونحن نعلم كم استمرت طويلًا، طويلًا جدًا بالفعل، حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، سيادة الشعار «طبقة ضد طبقة» في ألمانيا وإسبانيا وفرنسا . . إلخ، حتى ابتدأ التاريخ فرض منطقه الضمني على جميع المهتمين.

إن الفترة المحددة ما بين ثورة أكتوبر ١٩١٧ وإطلالة الفاشية وبين الحرب العالمية ١٩٢٩ ـ ١٩٤٥ قد أثبتت أنها فترة عصيبة. فالتحديات بدأت بالظهور بشكل أعظم انتشارًا وأكثر عالمية، أكثر مما يمكن تصوره في هذه الأيام. فالرهان في ذلك الوقت كان مضاعفًا، فمن ناحية، كانت الوحدة الاجتماعية ـ الاقتصادية السائدة في الدول السياسية في الغرب قد هزتها الثورة الروسية وبرز في المقدمة، في واحدة من الأقطار، نموذج جديد للتنظيم السياسي تمثل في الاشتراكية، ومن ناحية أخرى، فإن الأزمة الاقتصادية للرأسمالية العالمية المستمرة في تعمقها قد ظهرت بشكل انقسامات أساسية

في الغرب بين معسكرين، معسكر الدول الرأسمالية الاحتكارية الليبرالية والمحافظة من ناحية، ومعسكر الدول الأوتوقراطية الاحتكارية، ومن ثم الفاشية، التي انتظمت بعد ذلك في المحور، من ناحية ثانية.

وبمواجهة هذه التغيرات الجذرية على الساحة العالمية ـ أي الوضع الدولي في الغرب مرئيًا من خلال إطار النماذج الاجتماعية ـ الاقتصادية والأنظمة السياسية الحاصلة في دول أوروبا المعاصرة ودول أمريكا الشمالية الأصلية ـ ظهر أن لا حل مع النماذج التقليدية. وفعلًا، كيف يمكن لشعار «طبقة ضد طبقة» أن يصد الإطلالة الصاعدة للفاشية؟ وكيف يمكن للتركيز على التقسيم بين «يمين» و«يسار» أن يعطي الجواب ويضمن البقاء في عهد الحرب العالمية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥، الحرب الأولى الشاملة بشكل فعلي؟ وباختصار كيف يمكن للانقسامية أن تقدم المفتاح للعولمة؟

من هنا، بدأ عهد من التساؤل والبحث السياسيين، بين قوى الاشتراكية في الغرب، الذي أدى، تدريجيًا، إلى التشكيلات التي نشهدها منذ الثلاثينات من القرن العشرين، ويمكن القول بين عام ١٩٤٤ وأعوام ١٩٧٠ ـ ١٩٧٧.

أ ـ فشهدنا أولاً قيام «الجبهة الشعبية» بمبادرة من الحزب الشيوعي الفرنسي بقيادة موريس توريز، كإستراتيجية أجازها الكومنترن، لاحقًا، كأفضل دفاع ضد الفاشية. ونذكرها بأن «الجبهة الشعبية» كانت في الحقيقة جبهة مؤلفة من قوى اليسار والديمقراطية كان فيها على قوى اليسار أن تؤدي الدور المركزي القيادي فيما هي تواجه الدكتاتورية الفاشية. تلك كانت إستراتيجية حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا، والحكومة الجمهورية في إسبانيا في مواجهة صعود فرانكو. وهي إستراتيجية لا تزال إلى يومنا هذا، هنا وهناك، تشكل الاقتراب الأساسي لدى معظم قوى الاشتراكية ذات النزعة التقليدية كما سنرى لاحقًا.

ب ـ لقد اتضح بعد فترة قصيرة أن «الجبهة الشعبية» لا تزال تشكل اقترابًا مقيدًا جدًا، ربما يمكن تسميته اليوم باليساري خفيف التطرف، فقد ظهر أن القوى الفاشية، حول المجمعات الصناعية العسكرية، قادرة على تحريض كبير للعنف، لا نعرفه الآن، فارضة، بذلك، حالة من الحصار الداخلي ومن شروط الحرب ضمن المجتمع المدني نفسه. لقد قاد ذلك قوى اليسار في أعوام ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ إلى المفاهيم الأوسع

«للجبهة الوطنية» ذات قواسم مشتركة مختلفة بحيث لا تحتوي قوى مراكز اليسار والديمقراطية فقط، بل الغالبية العظمى من الجماهير السكانية بشكل فعلي، باستثناء القوى والفئات الاجتماعية المرتبطة برأس المال الاحتكاري وقائدتها الفاشية. هذا هو التركيب الرئيسي للجبهات المضادة للفاشية في أوروبا المحتلة خلال الحرب الأخيرة والتي تتراوح ما بين تشكيلات الحزب الشيوعي الفرنسي وبين العمل العسكري والسياسي الواسع للحزبين الشيوعيين اليوغوسلافي والإيطالي.

ج ـ بعد مؤتمر يالطا والتراجعات في موجة الثورات الاشتراكية المتوقعة في أوروبا الغربية. أوجدت الحرب الباردة والتعايش السلمي وفترات الانفراج، جوًا جديدًا لا يمكن بواسطته تصور أي تحول سياسي مركزي، حسب تعبيرات ثورة أكتوبر ١٩١٧، بين أنظمة أوروبا الغربية. ومن ناحية أخرى فقد تعلمت البورجوازيات الحاكمة المحافظة على استقلال أو شبه استقلال وجودها، وذلك بتبني سياسات إصلاحية اجتماعية متقدمة في الداخل، تحت ضغوط قوى الاشتراكية، وكذلك بنظام تحالفات سياسية معقدة شكليًا وواقعيًا في الوقت نفسه، لدرجة أن الساحة العالمية والوضع الفعلي لمشكلة الاشتراكية في الغرب قد اتخذت بعدًا آخر هو الذي مهد الطريق لبدايات العقد الأخير.

وكما نعلم، فإن التطور المركزي في هذا المجال كان في الوضع والتطوير والتطبيق التدريجي لأطروحة «المساومة التاريخية» التي طورها الحزب الشيوعي الإيطالي بقيادة «برلنجوير» بالتعاليم العظيمة لجرامشي وتوجلياتي، وربما يكون من الضروري هنا أن نلاحظ أن «المساومة التاريخية»، من وجهة نظرنا، ليست نسخة أخرى للجبهة الوطنية، لأن الرهان في الحقيقة لم يكن على أداة تكتيكية انتقالية بمواجهة استحالة قيام ثورة اشتراكية، بل كان الرهان على الإدراك الفعلي بأن على قوى الاشتراكية أن تقبل منطق الضرورة، وهو منطق التفاهم ـ ومن هنا تعبير «مساومة» ـ مع القوة التي هي من ناحية اقتصادية واجتماعية وسياسية، وحسب التعبيرات الطبقية، معادية لها ومختلفة عنها ومعها. كما أنه من المهم أيضًا ملاحظة أن اختيار هذه القوى لم يكن مصادفة، وذلك بسبب المعايير الطبقية وبها. فقد تم اختيار هذه القوى لخصوصيتها التاريخية، التي تحددت موضعيًا من خلال المسار الفعلي للتطور الوطني نفسه، في

إيطاليا، لأنه إذا كان يتوجب علينا تعبئة أوسع جبهة من القوى لتحقيق الأهداف المرجوة، عند الغالبية العظمى من الجماهير ـ التقدم الاجتماعي بحرية ـ فإن الطريق الوحيدة لذلك لن تكون من خلال حرب أهلية أو من خلال إستراتيجية «طبقة ضد طبقة» لتوحيد اليسار، بل بالتزاوج الصائب مع الاتجاهات المؤسساتية الرئيسية لتقاليد الحياة الوطنية والحضارية والتي تتمثل في إيطاليا باتجاه وتعاليم الديموقراطية الكاثوليكية المنغرسة بعمق في الجماهير السكانية والتي أدت دورًا أساسيًا في البلاد منذ بداية الكنيسة المسيحية الرومانية.

وبالطبع، يمكن ويجب، قول الكثير عن «المساومة التاريخية»، إلا أننا أردنا هنا أن نؤكد على ما بدا لنا كأثر جانب منها عمومية، لأن الجوانب الأخرى تختلف، وبشدة، عن التشكيلات الموازية التي ظهرت هنا وهناك، بواسطة قوى مرتبطة بالحزب الشيوعي الإيطالي في أقطار أخرى. فعلى سبيل المثال، فإن شعار الحزب الشيوعي الفرنسي «وحدة الشعب بأكمله» لا يزال يؤكد المفهوم الأساسي «للشعب»، أي المفهوم الذي يعني الجماهير السكانية في المدن والأرياف، العمال والفلاحين والمثقفين والكوادر والتقنيين ضد اللا ـ شعب وهم البورجوازيون. فطرح المشكلة هنا لا يزال طبقيًا، ولم يتجاوز نموذج التحليل الطبقي التقليدي ليبلغ التحالف المركزي مع البورجوازية الوطنية ممثلة، في فرنسا، بالمؤسسة الوطنية الليبرالية ـ الكاثوليكية بقيادة الديجولية، حلفاء أيام الحرب ورفاق السلاح في جبهة المقاتلين الشعبية في المقاومة الفرنسية.

لكن الأمور تسير إلى الأمام والتطورات لا يمكن تنحيتها وإغفالها، مع أن النماذج مختلفة بشكل أساسي برغم المظاهر الشكلية. وبشكل عام، هناك تقدم ملحوظ باتجاه الواقعية، والمسار يتجه بشكل صائب من الانقسام إلى الوحدة، من وضع الثورة الأهلية التي فرضتها حاجة الخصم، إلى إجماع أوسع يتحدد الآن بشكل أساسي، في إيطاليا، في تحالف إستراتيجي مع المعسكر المركزي للخصم التاريخي. ولا يستطيع أحد الجدال في أن هذا التطور كان، حقًا، التطور الأكثر إيلامًا، وأن التقليد والطابع العام السائد كان ولا يزال، إلى حد كبير، يرتكز إلى هيمنة البعد الداخلي الإندوجيني للجدليات الاجتماعية التي لا ريب في أن لها نكهة القرن التاسع عشر.

بموازاة هذا التطور، وعلى الجانب الآخر من النهر، حصلت عملية تطور متميزة كليًا. ففي آسيا وإفريقيا الأصليتين وضمن مجموعة الثقافات والحضارت التي تأطر قالب الحضارة الشرقية على تربتها. نتج تقليد كامل من التكامل والتجانس المجتمعي للوحدة الوطنية، فالتركيز هنا، خلال قرون من التطور التاريخي المعقد، كان على الوحدة. فأقدم أمم العالم في مصر والصين وبلاد الفرس وكذلك في اليابان وفيتنام وتركيا .. إلخ، وجدت في شكل مجتمعات زراعية ـ والتي هي مجموعات كبيرة منظمة ضمن نموذج زراعي للتشكيل الاقتصادي ـ الاجتماعي ـ منتشرة حول الأنهار وفي الأودية الخصبة المتصلة بموانئ رئيسية تفتح على البحار والمحيطات، وضمن بيئة تتميز بمناخها المعتدل. هذه التشكيلات أو الدول الوطنية كانت محاطة بالصحارى وبالبدو. كما كانت تهاجمها بانتظام القبائل المسلحة وموجات كبيرة من الغزو الذي كان يدمر بين آن وآخر، عبر القرون، هذه المراكز الثقافية والحضارية. وهكذا فأمم الشرق جاءت لتتميز بالوحدة، وحدة داخلية حول مصادر ثابتة، عملية، لإنتاج وسائل البقاء والحياة المادية، من ناحية، مؤدية بذلك إلى استمرار النوع ضمن حدود بيئة وجيوبوليتيكية محددة، ومن ناحية أخرى بعد خارجي قسري، لهذه الوحدة، يتمثل في ضرورة حماية أقطار ومناطق الانتعاش هذه من موجات الغزوات المسلحة المتكررة التي تهدد وجودها.

جاءت الحركات السياسية الحديثة والمعاصرة في آسيا وإفريقيا لتعمل بشكل طبيعي وريثة لهذا التقليد الوحدوي، إلا أنه، بالنسبة لهذه الحركات، هناك عامل فاعل آخر ذو أهمية قصوى، وهو أن هذه المجتمعات قد تهددت، بشكل فعلي، كمجتمعات عالمية وكدول، من قبل سيادة المجتمعات الكبيرة وسيطرتها العالميتين، والتي تتمثل في الدول القومية الإمبريالية والاستعمارية المتطورة في العالم الغربي، منذ عهد الاكتشافات البحرية والاستعمار، حتى عصرنا هذا، عصر السيطرة الإمبريالية.

وبشكل تدريجي وطبيعي تمامًا، فإن الحركات ضد الأجنبي والحركات القومية ضد الاحتلال وحركات التحرر، قد تزاوجت مع الثورات الاجتماعية ضد جبهة الإمبريالية ورأس المال الكومبرادوري، وجاءت نتيجة هذا التزاوج على شكل «جبهات» و«جبهات متحدة» و«جبهات وطنية متحدة» و«جبهات تحرير وطنية» .. إلخ. هكذا

كان تقليد الوحدات الأساسية في الشرق، وهكذا أيضًا كانت الحالة عندما نهضت أقطار أمريكا اللاتينية من أجل استقلالها ضد الحاضرة الأيبيرية. ولن نتوقف طويلًا، هنا، عند الشواهد التاريخية، إلا أنه من المهم أن نستذكر أمثلة الانبعاث في مصر أيام محمد علي وفي اليابان أيام «ميجي» والصين أيام سن يات سن وتركيا أتاتورك وأمثلة أكثر حداثة في إيران مصدق وإندونيسيا سوكارنو والهند غاندي ونهرو.

وهكذا، فقد حدث أن قوى الاشتراكية في آسيا وإفريقيا ولاحقًا في أمريكا اللاتينية قد وجدت نفسها ضمن إطار الوحدوية، وحول، ومع الاتجاهات الأساسية التي تقولبت، خلال قرون من التاريخ، تعاطفًا عميقًا عند جماهير السكان من ناحية، وفي المؤسسات السياسية والثقافية لهذه الأمم من ناحية أخرى. لذلك فإنه ليس من قبيل المصادفة أن الشخصيات القيادية الشيوعية في شعوب الشرق (م. ن روي، تان مالكا، وسلطان غاليف بشكل خاص) قاموا، منذ العشرينيات من القرن الحالي، بصياغة أطروحات ذات طبيعة جبهورية وطنية، في الوقت الذي كانت فيه حركات الاشتراكية الدولية والشيوعية تحلم بالتضامن البروليتاري الدولي ذي الإجماع الصارم، ولا تزال تتجاهل إلى حد كبير فعلًا الدور المهيمن باضطراد والذي ستؤديه نضالات التحرر الوطني للحركات الشعبية لشعوب وأمم الشرق. ومن المهم أن نتذكر هنا أن الكومنترن في حوالي عام ١٩٢٧ بالاستناد إلى أطروحات لينين التمهيدية والمطورة من قبل ستالين ورفاقه توصل إلى تطوير عدد من الأطروحات العملياتية مثل «البورجوازية الوطنية» .. إلخ، والتي كان المقصود منها فعلًا الاعتراف بالصيغة الجبهوية الوطنية السائدة في الحركات السياسية في الشرق. وقد تقدمت هذه التقاليد بدون فشل أو بفشل ضئيل حتى أيامنا هذه. فالأفكار الواسعة حول «الجبهة الوطنية المتحدة» قد تم تطويرها في مصر على يد شهدي عطية الشافعي ورفاقه حوالي عام ١٩٤٦ (لجنة وطنية للعمال والطلاب)، وقدموا، لاحقًا الإطار النظري للخط العام المتين، في الوحدة اللامشروطة مع جميع القوى الوطنية بقيادة الرئيس السابق جمال عبد الناصر، ضد الإمبريالية والصهيونية ـ وهو الاتجاه الذي أتمت صياغته ظروف الحبس والإكراه وبرغم الاضطهاد الذي نجح لزمن طويل في سحق الاتجاهات اليمينية والمعادية للاشتراكية العميقة الوجود عند البورجوازية المصرية. وكان هذا الخط هو الذي تبنته

الأحزاب الشيوعية الرئيسية والأحزاب الاشتراكية في الوطن العربي، ولاحقًا، في إفريقيا وفي أجزاء كبيرة من آسيا (وربما يكون مناسبًا أن نذكر بالغياب المأساوي أو بالتردد العميق على الأقل بين الغالبية من قيادة حزب «تودة» في إيران، أيام الهجوم الانقضاضي على الجبهة الوطنية بقيادة محمد مصدق).

في أقطار الشرق كافة، حيث رفع التحول الاشتراكي المنتصر علمه في قلب أرض الأجداد، في صين ماوتسي تونج وفيتنام هوشي منه وكوريا كيم إيل سونج، وفي بلدان أخرى، ستظهر الدراسة الدقيقة لإستراتيجية الأحزاب الشيوعية السياسية، تلك الأحزاب الشيوعية التي تقود بانتصار هذه الأقطار الثلاثة بشكل أساسي، ستظهر السيطرة المستمرة لخط الوحدة الوطنية العام ضد طائفية الجناح اليسار التي تشكل مرضًا طفوليًا، معطية بذلك «للجبهة الوطنية المتحدة» توجها أكثر جذرية، بشكل مستمر، متزاوجًا بتماسك أقصى ووحدة عضوية تركيبية أعمق. وهذا هو في الواقع معنى التراث التاريخي لتعاليم وفلسفة «ماو تسي تونج» من «أنيوان» حتى الثورة الثقافية عبر «المسيرة الطويلة» محاولة مستمرة تتوجت بانتصار تاريخي في نقل مركز الثقل إلى اليسار من الوسط، حيث كانت، وعدم السماح للكومبرادوريين بأن يمسكوا بالمبادرة تحت قناع يميني وسطي، وتفتيت أي إمكانات لهم لتطوير إستراتيجية سياسية مع أي حليف وطني ممكن. ومن الجدير هنا أن نفهم المعنى الشامل للشعار المركزي الذي رفعه الرئيس هوشي منه «من أجل الخلاص الوطني»، وكذلك الاقتراب الوحدوي المثابر الذي اتخذه الرئيس «كيم إيل سونج» تجاه توحيد الكوريتين.

هذه هي شواهد أساسية أفلتت أهميتها، إلى حد بعيد، من اهتمام غالبية المنظرين الاشتراكيين ومنظري المعرفة في الأقطار الغربية الذين اختاروا في نقدهم، انتخاب وتبجيل الجوانب البطولية والشعبية الأكثر وضوحًا لهذه الثورات الثلاث في الشرق. وسنعود مرة أخرى، لاحقًا، للتبصر في تعاليم هذه الثورات الثلاث في أيامنا هذه. ولكنه من الضروري، هنا، أن نشير إلى الاختلاف الكامل لمعابر الثورة الاشتراكية في الشرق، وأن نؤكد على خصوصيتها وأن نشير إلى الأسباب التي دعت إلى اختيار النموذج والاقتراب الوحدوي إلى الاشتراكية، ذلك الاقتراب الذي بدأ ينتاب القيادات ذات التوجه السياسي الواقعي في الوطن العربي.

إن النقطة الأساسية في التحليل المطروح هنا ـ والذي يرتكز إلى التحدي التاريخي الأساسي الذي طرحه التاريخ على القيادات الاشتراكية في حق الفكر والعمل في أيامنا ـ ليس أكثر من تلك الظاهرة الكبيرة والتي سنسميها عولمة العالم: لأول مرة في تاريخ الجنس البشري. وبالرغم من الأعراف والمواثيق دخل العالم فعلًا حقبة وحدته العالمية الأولى. وللتأكيد، فإن فكرات مثل «الكون» و«الكونية» و«الكروي الأرضي» و«الحروب العالمية» وكذلك «دولي» و«دولية» كانت قد استعملت بشكل وافر في القرنين الأخيرين. ولكن استعمالها كان من خلال الرؤية الغربية الاختزالية للعالم. «فمركز» احتياج العالم كان في أوروبا، ولاحقًا في أوروبا وأمريكا الشمالية (الغرب)، وبقية العالم (محيطه) عليه أن يكون تابعًا كاملًا متلائمًا، ولم يُعَدُّ هذا «المحيط» أبدًا جزءًا إيجابيًا فاعلًا من الجنس البشري. لقد عملت قوى كثيرة على تحقيق عولمة العالم. اتساع السوق الرأسمالية العالمية، موجة الاكتشافات، الاحتلالات، حركات التحرر التي كنست الإمبراطوريات الاستعمارية السابقة؛ ولكن وفوق كل ذلك، فإن العامل الأساسي كان انبعاث دول الشرق وولادته الجديدة وبخاصة في آسيا والعالم العربي وإفريقيا ولاحقًا في أمريكا اللاتينية. كذلك فإن امتداد نطاق الإعلام ونطاق المرحلة الثانية من الثورة الصناعية، التي اتخذت الشكل الصناعي والتكنولوجي في تحويل النماذج والتكنولوجيا الاقتصادية ـ الاجتماعية (أو ما يسمى «بالثورة العلمية التكنولوجية»)، قد أثرت بعمق شديد وسرعت هذه العملية. (عندما توفي نابليون في سانت هيلينا عام ١٨٢١، احتاجت الأنباء إلى أكثر من شهر ونصف لتصل إلى باريس وحوالي ستة أشهر لتصل جميع المقاطعات الفرنسية ـ بينما في هذه الأيام فإن آخر صرعات الجاز تصل إلى أي مجموعة معزولة من الحجاج أو السياح في المناطق البعيدة والجزر أو الجبال والواحات في جميع أنحاء العالم، خلال دقائق).

إن عولمة العالم قد تحققت وتكرست من خلال امتداد السيطرات السياسية، وكذلك، تحققت حول المراكز الأساسية للإنتاج في العالم وتحققت بالقوة العسكرية وبالأثر السياسي والثقافي. إن الاختلافات بين الأنظمة الاجتماعية ـ الاقتصادية، والسياسية ـ الأيديولوجية في هذا المجال هي شيء قليل الأهمية. فالشيء الأساسي هو أنه أصبح أمرًا لا مفر منه للمراكز الأساسية لتراكم الوسائل المادية والعسكرية

والثقافية ـ السياسية في أن تبذل تأثيرًا وعملًا موحدًا، معولًا، كأمر واقع، في المناطق التي تخضع لنفوذها وسيطرتها أو بالتحالف مع مراكز نفوذها وسيطرتها.

إذن فالعولمة هي عملية موضوعية في تاريخ العالم في هذه المرحلة من تطور القوى المنتجة بالإضافة إلى تطور الأجهزة السياسية العلمية التكنولوجية والثقافية. وهذه العولمة تعني، موضوعيًا، وبالطبع وهميًا في كثير من الأحيان، انبثاق مراكز أساسية، ذات تأثير وسيادة سيطريتين، تستطيع أن تبتلع ضمن مناطق تأثيرها وسيادتها، مناطق وأجزاء شاسعة من الكرة الأرضية. لذلك فإن الطبيعة الفعلية لعملية «العولمة» تستلزم إعادة تقييم الجدليات الاجتماعية بشكل شامل، بحيث يحمل البعد الأكسوچيني الخارجي حملًا أكبر بكثير مما حمل حتى الآن، وبخاصة في القرن التاسع عشر المنصرم.

وهكذا فإن التأكيد الموضوعي على الأبعاد الخارجية الأكسوچينية للجدليات الاجتماعية في أيامنا، يعني أن الاعتبارين الأساسين وهما التوازن الدولي للقوى العالمية من ناحية والشرط الچيوپوليتيكي للثورة الاجتماعية والنضالات السياسية في مختلف أنحاء العالم، من ناحية ثانية، يؤكدان أهميتهما المركزية في حسابات أي إستراتيچية سياسية. وكذلك وبالضرورة، في إستراتيچيات التحرر الوطني والثورات الاجتماعية التي تشكل نواة النضال من أجل الاشتراكية في أيامنا.

وما دمنا بصدد النموذج الدولي للقوة العالمية من ناحية والإطار الچيوپوليتيكي للنضالات المنطقة (نسبة إلى منطبة) من ناحية أخرى، فإننا بالضرورة، سنقف عند طبيعة الوحدات المجتمعية في مواجهة الجدليات الاجتماعية للعولمة، وذلك على جانبي النهر في الشرق والغرب وعلى جانبي المتراس في العالم المسيطر والعالم الذي لا يزال معتمدًا غير مستقل. وهنا يمكن بالتأكيد إقامة الروابط بالاعتماد على التحليل الذي قدمه ما سبق من هذا البحث، لأن الوحدات التي هي بمواجهة هذا البعد الشامل من الجدليات الاجتماعية لا يمكن إلا أن تكون وحدات مجتمعية ذات معنى وأهمية قادرة على بذل حد أقصى من العمل الفعلي والكامن، في مواجهة التأثيرات السياسية السيطرية. وهذه الوحدات المجتمعية المهمة هي التي تعرف باسم الأمم، والمناطق الأمم بمعنى التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي تقوم حول دول وطنية، ومناطق بمعنى مناطق الحضارة الوطنية التي تشعر الدول فيها بأنها متظمة بشكل

أفضل يتناسب، بالتأكيد، مع مواجهة التحديات الرئيسية في أيامنا (مثل العالم العربي، أوروبا الغربية، أمريكا اللاتينية، شبه القارة الهندية، الكومونولث البريطاني، الكوميكون . . إلخ). وضمن هذا الإطار من الوحدات المجتمعية ذات الأهمية، فقط، يمكن أن يوجد معنى لتعبيرات الكثافة السكانية وحجم الإنتاج الاقتصادي والمصادر المادية من شتى الأنواع، معنى الدفاع العسكري، وحفظ البقاء، وكذلك جميع التقاليد الوطنية ـ الحضارية بكل أيديولوجياتها ودياناتها وفلسفاتها :

إن البعد الداخلي، الإندوجيني للجدليات الاجتماعية ـ الذي هو بنية هذه المجتمعات في طبقات وفئات اجتماعية والصراع بين هذه الطبقات والفئات الاجتماعية من أجل السيطرة في كل مجتمع ـ تعمل كما يتوقع الإنسان ذلك في أي مجتمع طبقي. ولكنها تعمل ضمن إطار الدائرة الأوسع للجدليات الاجتماعية، أي أنها ما عادت تمتلك السيطرة في تقرير طبيعة واتجاه العملية الاجتماعية. يجب ملاءمة فعالية الجدليات الاجتماعية الداخلية أولاً وآخرًا وبأي ثمن مع احتياجات الدائرة الخارجية للجدليات الاجتماعية. وهنا هو السبب الحقيقي في أنه أصبح غير ممكن ولا يقبل مجرد التفكير نشر موجة ناجحة من التحويل الاشتراكي في أجزاء رئيسية من أي قارة، خارج سياسة التحالف مع المراكز الرئيسية للتأثير في العالم. وهكذا كانت الحالة في كثير من الشواهد الحديثة الكثيرة الحاضرة في أذهان الجميع.

هنا، يمكن لأحد أن يسأل، من الذي عليه أن يتخذ القرار؟ من الذي يستطيع تقييم العلاقة البينية النسبية والتأثير البيني النسبي بين دائرتي الجدليات الاجتماعية؟ هل هي، وهي وحدها، القيادة السياسية القطاعية للطبقات والفئات الاجتماعية والأحزاب السياسية التي يمكن أن تؤتمن على مثل هذا الواجب الضخم المعقد؟ وهل يمكن أن تكون الحاجة لعولمة عمليات صنع القرار السياسي قد برزت بشكل مفاجئ؟ إن وجهة نظرنا، الناتجة عن التحليل الدقيق للعمليات في السنوات الخمسين الأخيرة، هي أن القيادات السياسية لمختلف الطبقات والفئات والأحزاب الاجتماعية، هي الأفضل في حساب الصلة الموضوعية الكامنة في الترابط ـ البيني بين دائرتي الجدليات الاجتماعية في وقتنا الحاضر وفي أقطار محددة، وذلك بتوحيد جهودهم ضمن شكل متناقض جدليًا ولكنه غير عدائي، ضمن الأطر العريضة للجبهات الوطنية، لأنه عند

ذلك فقط، نكون قادرين على إيجاد ذلك النسق العريض من الخيارات والمصادر لمختلف نماذج التعبئة التي تستطيع، هي فقط، أن تفسح الطريق إلى المستقبل.

وهكذا فإن مشكلة بنية الجبهة المتحدة تبدو مختلفة، بصورة مهمة، عن الممارسة أو الممارسات السائدة حتى اليوم، وهذا الاختلاف يكمن في مجالين: مجال بنية الجبهة المتحدة نفسها؛ ومجال تحمل (التحمل بالنسبة لإمكانية الاستمرار) الجبهة المتحدة ـ أي إذا كان يمكن عَدُّها مسألة للتكتيكات السياسية والإستراتيجية السياسية أو مسألة أكثر اتساعًا.

سنحاول هنا أن نتعامل أولاً مع البعد الأول أي بنية الجبهة المتحدة. إن وجهة نظرنا هي أن البنية الداخلية المثلى للجبهة المتحدة تتشكل بربط مجموعتين أو مستويين مختلفين من العوامل التركيبية بالشكل الذي سنصفه فيما يلي:

● المجموعة الأولى والأكثر تقليدية من العوامل التركيبية التي يمكن أن يقال إن المستوى الأول للجبهة المتحدة يتألف منها، هي المجموعة التي تحصل في جميع الجبهات السياسية التي تتقدم بها قوى التحويل والاشتراكية مثلها مثل القوى السياسية الأخرى كافة. وهي تنطلق من حقيقة أن الجسد السياسي، الذي يعبر عن تمايز أي تشكيل مجتمعي أو أي أمة، يتألف من مجموعات مختلفة، طبقات اجتماعية، فئات اجتماعية .. إلخ. وهي المكان للأحزاب السياسية والتنظيمات النقابية والمهنية، والتعاونيات ومنظمات التعبئة الشعبية والجماهيرية .. إلخ. وهنا، لا يوجد أي مشكلة ذات أهمية خاصة لتحليلنا على مستوى البنية في حد ذاتها، إلا أن المشكلة تنبثق عندما نناقش مدى تحمل «استمرار» الجبهة المتحدة، بمعنى هل هي سياسة تكتيكية أم أنها ـ كما نقدمها هنا ـ إستراتيجية تاريخية؟

● المجموعة الثانية من العوامل التركيبية التي يتألف منها المستوى الثاني من بنية الجبهة المتحدة هي ذات طبقية أكثر دقة بشكل كبير مستترة كالجزء المختفي من الجبل الجليدي، لأنها هي مجموعة العوامل التي تقع وراء السطح السياسي المباشر للفعالية، في الجذور التاريخية للاستمرارية المجتمعية في العمل ضمن الوحدة التي ذكرنا أنها الوحيدة ذات المعنى والأهمية بالنسبة للجدليات الاجتماعية، ما دمنا قد دخلنا في عصر عولمة العالم، أي الأمم والمناطق الحضارية ـ الوطنية في العالم.

لقد قدمنا فيما سبق تفسيرًا للطريقة التي ترتبط بواسطتها عوامل المحافظة المجتمعية، العاملة في الأمم والمناطق الحضارية ـ الوطنية، ارتباطًا وثيقًا حول مزدوجة القوة السياسية ـ مع ـ الحضارة الوطنية، كمحور للمحافظة المجتمعية على امتداد القرون. وخلال تتابع مختلف حالات الإنتاج والأنظمة السياسية ـ الاجتماعية والأيديولوجية. إنها إحدى حقائق الحياة كما هي إحدى حقائق السياسة، إننا نلاحظ في الأمم والمناطق الحضارية الوطنية ذات المعنى والأهمية، اتجاهات فكر وعمل رئيسية، «تراث العائلات القديمة الروكي» كما يعبر عنها الفرنسيون بروعة، والتي هي الرؤى الأساسية التركيبية للفكر والوعي الوطني، الذي يتم التعبير عنه بشكل مستمر في حق العمل السياسي الذي قبلت على أساسه المجموعات الإنسانية المختلفة ـ اجتماعية وعرقية ـ التي شكلت أمة معينة، أن ترتبط مصيرها وتضم أياديها لتطور هذه الوحدة المجتمعية البالغة التعقيد التي أصبحت تعرف باسم أمة.

هذه المجموعة الثانية أو المستوى الثاني من بنية الجبهة المتحدة ستشكل، تبعًا لذلك، من قيادات وتشكيلات الجيل الأخير لهذه الاتجاهات الثقافية الرئيسية للتقاليد الحضارية ـ الوطنية. فإذا تفحصنا عن قرب الحركات الاشتراكية لعدد كبير من أمم الشرق، ماضيًا وحاضرًا على حدٍّ سواء، فسنجد أنها يمكن أن تقسم فعلًا إلى قطاعات أكثر محافظة وأخرى أكثر جذرية أو إلى قطاعات أكثر اتجاهًا إلى المساومة وأخرى أكثر توجهًا إلى الثورة. ولكننا سنجد أيضًا، وبشكل عميق وفاعل في كل هذه القطاعات، انقسامًا مركزيًا بين المجموعات تنتمي لمختلف التقاليد الحضارية ـ الوطنية. فبعض هذه المجموعات ستكون مرتبطة بالقطاعات، ذات الاتجاهات الثقافية الوطنية ـ الحضارية، المعصرنة والموجهة ـ غربيًا، بينما المجموعات الأخرى ستكون متجذرة بشكل أعمق في التقاليد الوطنية الأصيلة لهذا البلد المعين. وهكذا، سيكون لدينا معصرنان وكذلك تقليديان بين القوى اليسارية. وسنجد هذا التقسيم نفسه بين القوى اليمينية والرجعية. إن علينا أن نقبل أنه في الأقطار ذات المعتقد الديني المسيحي لابد وأن توجد مجموعات رئيسية من قوى الاشتراكية التي تستوحي الفلسفة واللاهوت والمثل الاجتماعية المسيحية وستستمر كذلك لزمن طويل، كما في أقطار مختلفة مثل إيطاليا، إسبانيا، فرنسا، ألمانيا وأمريكا اللاتينية . . إلخ. ونصادف

الظاهرة نفسها وفي الوقت ذاته في الأقطار ذات التربة الحضارية الإسلامية في آسيا وإفريقيا، وينطبق الشيء نفسه على البوذية في القارة الآسيوية، وحول هذا المستوى الثاني التركيبي لبنية الجبهة الوطنية فإن كلا من التقليديين والمعصرنين، من مختلف المعتقدات، لديهم رأيهم الخاص الذي يعتمد على مدى ما هم متجذرون بأصالة في التقاليد الحضارية ـ الوطنية.

ومرة أخرى نؤكد أن هذا المستوى الثاني أو مجموعة العوامل التركيبية قد تم تقديمه بوصفه شيئًا ذا اعتبار أساسي في تحليلنا، من خلال الحركة الفعلية والحقيقة الموضوعية للجدليات الاجتماعية، في أيامنا، وليس من خلال تحليل معرفي نظري. وبمعنى آخر، تم تقديمه من خلال العمل الحقيقي للأنظمة السياسية ـ الاجتماعية، لا من خلال التفسيرات التي قدمتها تعاليم الاشتراكية في القرن التاسع عشر في الغرب. ومن المهم أن نفهم، في هذا المجال، أن الارتباط بين هذين الشقين من العوامل التركيبية أو هذين المستويين البنيويين، سيظهر تفاعلًا بين القوى والتأثيرات وتفاعلًا متبادلاً بين الوحدات المختلفة لأي من هذين المستويين أو المجموعتين من العوامل. هذا النوع من التفاعل الجدلي هو النوع الذي يجب أن نفهم كيف نعايشه، لأن التناقض الجدلي هنا هو بطبيعته تناقض غير عدائي لا يؤدي إلى المانوية وإلى النبذية والانقسامية بل إلى تكاملية جدلية في الفكر والعمل على حد سواء.

وعندما نخوض في هذه الشبكة العالية التعقيد من الجدليات الاجتماعية في الجبهة المتحدة، سندرك أننا نواجه فيما يسمى بـ «اليسار» وكذلك في ما يسمى بـ «اليمين»، قوتين رئيسيتين تصنعان الخلاف المركزي والتناقض في كل واحد من هذين المعسكرين، عند اتصال هاتين المجموعتين التركيبيتين من العوامل المتلاقية جدليًا يقف الجيش ـ هكذا بوضوح، سواء في الأمم قديمة النشأة أو في الدول الوطنية الجديدة. فمع أن الأغلبية العريضة من فيالق الضباط تعكس بشكل طبيعي تمامًا، توازن القوة السياسية ـ الاجتماعية. في مجتمع معين، وتهتم بشكل أساسي بصيانة كل من النظام في المجتمع واستقلاله في مواجهة السيطرة الخارجية، إلا أنه يتضح بشكل متزايد أن القوات المسلحة تحوز تدريجيًا، ومعًا وفي الوقت نفسه، على دور اقتصادي وعلمي ـ تكنولوجي أكبر بكثير، وكذلك على إدارة ذاتية سياسية متزايدة، لدرجة أنها

تعمل في بعض الأحيان وكأنها «الطبقة السياسية» التنظيمية لأمة بأسرها ـ خصوصًا عندما تواجهها تهديدات وغزوات أجنبية مباشرة ومتكررة، كما كان الحال ولا يزال في مناطق التوتر الأعم (المناطق الآسيوية الغربية ـ الشرق أوسطية، الصحاري الإفريقية السفلى، ومناطق المحيط الهندي، بشكل خاص).

وعلى كل حال فإن توسيع نطاق التجنيد ليشمل الجماهير السكانية بأكملها، بما فيها غالبيتها من العمال والفلاحين والموظفين الكتبة والبورجوازية الصغيرة، يصعد المشكلة إلى الحد الذي تستطيع فيه القوات المسلحة، برغم أنه تقودها، بشكل أساسي، الفئات السياسية ـ الاقتصادية المسيطرة، أن تتطور وتصبح جيش الأمة. وهذا هو، على أي حال، الإرث الذي قدمته الناصرية لاستنطاقنا النظري والسياسي المشترك. ولكن على المرء أن يتذكر أمثلة البونابارتية، و«المسيرة الطويلة» و«الأتراك الشباب» في عهد أتاتورك، والمقاومة المسلحة ضد الفاشية في أوروبا، وبيرون، وجبهة التحرير الوطني الجزائرية والنتائج السلبية للرفض، العنيد المتكالب، للعودة إلى الواقعية في شيلي والبرتغال من بين أمثلة أخرى.

وتقف القوات المسلحة في المركز، في النماذج الجديدة الآخذة في التطور لإستراتيجيات الجبهة المتحدة، في كل من آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية من خلال نسق كبير التنوع من الطرق والمسارات، ولكنه نسق غير متكامل إلى نظرية سياسية اجتماعية سوية.

أ ـ القوة الأولى يمكن ويجب أن تسمى بالقوة المحافظة بالرغم من أن المحافظة تبدو تحت العلم الاختزالي للعصرنة والتماثل مع ما يسمى بالثورة العلمية التكنولوجية أو أنها تفضي ببساطة إلى صيانة التقاليد القديمة.

ب ـ ومن ناحية أخرى، نجد القوى الجذرية أو قوى التجذير التي تميل دائمًا إلى التعمق إلى جذور الجدليات الاجتماعية، وتقدم سياسات جذرية قادرة على إعادة أعمال تأثير هذه الجذور الفعلي في الحياة السياسية.

ليس هنالك، بالتأكيد طريق هين، ليس هناك وصفة جاهزة أو منهج لامع أو عقيدة سياسية قادرة على التميز الحاد. وبشكل قاطع، بين هاتين المجموعتين، يوجد، على كل حال، قانون رئيسي واحد في التطبيق السياسي ألا وهو الخط الجماهيري:

وهو الطريقة والمستوى أو الحد الذي يمكن فيه للسياسات التي تطورها كل من الاتجاهات الرئيسية، إلى حد قليل أو كبير، أن تكون قوة تعبوية في التحويل المادي لحياة ومصير الغالبية العاملة من الجماهير السكانية، بطريقة لا تشوه الطابع الوطني كما أملاه التاريخ، ولا تشوه البنية الوراثية للخصوصية الوطنية، بل على العكس، تخدم تطورها وإثمارها.

نحن الآن نتعامل مع العامل الثاني أو مع النسق الثاني من إشكالية الجبهة المتحدة أي مسألة تحملها (بمعنى مدى استمراريتها). فحتى الآن كانت رؤية الجبهة المتحدة، في التعاليم الاشتراكية الغربية، بحسبان أنها وسيلة تكتيكية، وفي أفضل الحالات، وسيلة إستراتيجية، لتحقيق أعلى شكل من المقاومة أو الاستمرارية الوطنية في مواجهة هيمنة القيادة الاشتراكية ضمن العملية السياسية وعلى كلٍّ، فنحن نشهد في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وفي حالة جميع الشواهد التي تتمكن فيها قوى الاشتراكية من فرض هيمنتها وقيادتها في الجبهات المتحدة، نشهد حقيقة أن الجبهات الوطنية المتحدة إما أن: تكون أمرًا واقعًا أو أن تكون مؤسسات شكلية الاستمرار إلى مدى طويل، لأن هناك شعورًا بأن جبهة التلاحم الوحيدة ـ للمقاومة والبناء الوطني وللتحويل الاجتماعي معًا ـ هي، فعلًا، الناجمة عن الجبهة المتحدة من خلال العمليات التوحيدية ومن خلال الميل الوحدوي، وباختصار، من خلال جميع القوى الأساسية للأمة معًا، برغم الصراعات والفئات الطبقيتين، لتلاقي في نفس معسكر مواجهة الإمبريالية الواسع ومواجهة معسكر السيطرة والكومبرادور.هذا هو الطابع العام للجبهة الوطنية المتحدة الحاضرة كإستراتيجية سياسية، فهل يمكن أن يكون هناك بعد آخر؟

علينا أن نعود، هنا، مرة أخرى، إلى عولمة العالم وإلى التحديات التي تضعها أمام جميع الوحدات الوطنية والحركات السياسية كافة، أمام كل مبادرات الفكر والعمل لتغيير وضع البشر نحو حرية ومساواة أكثر وحياة أغنى هي الاشتراكية. إنه سؤال للفكر والعمل السياسي، على حد سواء، ليفكر مليًا فيما يلي، إذا كانت الجهات المتحدة ترى كإستراتيجية سياسية طويلة المدى، لا كوسائل تكتيكية سياسية، أفلا تكون الوحدات المختلفة التي تضع مستويي الجبهة المتحدة، المترابطين في العمل وفي

الصراع وفي التفاعل والتبادل المستمرين، وفي التضاد الجدلي غير العدائي، وفي التكاملية الواقعية، أفلا تكون قادرة على التوصل إلى اعتبار أن برنامج ووعود الاشتراكية يمكن أن تتحقق بشكل أفضل من خلال جبهة قوى أوسع بكثير من مجرد سيطرة الطبقة العاملة، المتحالفة، في أحسن الحالات مع فئات من الفلاحين والبورجوازية الصغيرة الدنيا؟ ألن يتوصلوا إلى اعتبار تعبئة أوسع قطاعات من الجماهير السكانية، عبر الحدود الطبقية، ومن خلال الثقافة والأيديولوچيات الوطنية، ومن خلال الديانات والفلسفات ـ التي تنتمي جميعًا، ولنؤكد ذلك مرة أخرى، إلى التقاليد الحضارية ـ الوطنية للأمة، إلى «التراث الروحي للعائلات القديمة» ـ سيكون شيئًا ثمينًا ذا قوة هائلة قادرة على تذليل العقبات وتخفيف الآلام والمعانات (جمع معاناة) التي تستلزمها العمليات الأساسية في التحويل؟ وباختصار، ألن تعود الجبهة المتحدة منظورة ومقبولة كإستراتيچية سياسية بعيدة المدى إلى اعتبار أن مثل هذه الجبهات تقع في الحقيقة ضمن المجرى الرئيسي لمنطق التاريخ الحقيقي؟ وإذا كان ذلك كذلك أفلا يكون صحيحًا اعتبارنا الجبهة المتحدة لا كإستراتيچية سياسية ـ «مساومة تاريخية» ضمن حدود الضرورة المحدودة ـ ولكن، بشكل أكثر جرأة، كإستراتيچية تاريخية؟

يقع الاختيار هنا بين رؤيتين: إما اختيار طريق المؤامرة السياسية المختصر، طريق الأقلية في السيطرة والعنف ـ وفي هذه الحالة على مؤيدي هذه الطريقة أن يفهموا أنهم يسيرون بعكس التقاليد الجماهيرية للحركات الشعبية في التاريخ وضد الحلقة الحديدية للجغرافيا السياسية وعولمة العالم، فعندما تم تجريب مثل هذه الطرق كان المستفيد هو عدو الشعب كما تشهد التجارب المأساوية الحديثة وبشكل خاص في تشيلي ـ أو اختيار الطريق الأوسع ـ وهذا هو التماسنا الآن وكما كان دائمًا لتخفيف الآلام الإنسانية ولاختصار الحد الأعلى من هذه الآلام والتوتر والصعوبات في طريق التقدم الاجتماعي الواسع، وطريق سعادة الجماهير، ولارتقاء الشعوب إلى دور توجيه مصائرها . . يمكن أن تكون هذه هي الطريق وتلك هي الآمال المعقودة على الجبهة المتحدة كإستراتيچية تاريخية.

لم نتطرق في هذا العرض إلى الصلة بين الإستراتيچية التاريخية والإستراتيچية الحضارية (التي تم تحديدها ووصفها في مكان آخر). ولكن، من البديهي أنه لدى

القبول بتعبئة الغالبية العظمى من الجماهير السكانية، في كل أمة خاضعة للسيطرة بالطريقة المحددة هنا، ضمن إطار الجبهة المتحدة مرئية كإستراتيجية تاريخية، فإننا في الواقع إنما نعبئ الفئات القائدة من المثقفين العضويين (الذين يشكلون جزءًا لا يتجزأ من الكل) قادة الفكر والحضارة والعمل ليتصدوا بشكل مشترك لأطروحاتهم هم ونظرتهم العالمية. لأنه عندما يقال كل شيء ويفعل تكون كلمتنا واحدة. فنحن نعيش وسط الأزمة المشتركة للمجتمعات والحضارة التكنولوجية الصناعية المتقدمة، من ناحية، ومن ناحية أخرى، نعيش وسط الإخفاقات التي تفرضها الإمبريالية والسيطرات العالمية على أمم آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية.

فعهدنا عهد التحديات الحضارية. وهي ليست متماثلة بالضرورة. ومع ذلك يمكن أن ترى متكاملة ومتقاربة. لذلك فالحاجة، والآمال المعلقة على السياسات تتحدد هنا في أن الجبهة المتحدة، مرئيًا لها كإستراتيجية تاريخية والتي يمكن أن تقود العالم نحو مستقبل الجنس البشري، ونحو تعريف مشروع حضاري، هي في حد ذاتها هدف الإستراتيجية الحضارية التي نلمح لها، في هذه الورقة، دون أن نتعامل معها بشكل فعلي. بعد ذلك، ربما تمهد رؤية القيادي البارز للانبعاث المصري وللاشتراكية المبكرة في القرن التاسع عشر، رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، الطريق فتغدو حقيقة. لتكن أرض الأجداد محور سعادتنا المشتركة، التي سنبنيها بالحرية، بالفكر وبالصناعة، فلتكن كذلك!

□ ○ □

التوجّه الحضاري في صياغة عالم جديد

١ ـ المدخل إلى المسألة الحضارية يشير إلى أن ظهورها وارتقاءها إلى مكانة الصدارة في عصرنا وثيق الصلة بتطوّر التاريخ منذ بداية العصر الحديث، وبخاصة تشكّل العالم المعاصر تدريجيًا منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى تفجّر نظام عولمة القطب الواحد المهيمن في مطلع القرن الواحد والعشرين.

كلّنا تعلّم تاريخ الإنسانيّة بمنظار تنوّع الحضارات وذلك منذ عصر الحضارات الإمبراطورية الشرقيّة الكبرى الثلاث: مصر الفرعونيّة، الدائرة الفارسيّة، الصين. واستمرّ الأمر على هذا النهج في كل ما تعلّمناه عن أطوار التاريخ من تواكب وتتالي الهند واليونان وروما، ثم المسيحيّة وأوروبا والغرب والشرق حتى تكوينات أمريكا اللاتينيّة وأمريكا الشماليّة وساحة شرقي آسيا على اتّساعها من اليابان إلى دائرة ماليزيا ـ إندونيسيا. بل وإنّ هذا الترابط ـ بين الحضارة وحركة التاريخ ـ امتدّ إلى مجال الأديان (التوحيديّة الثلاثة منها، وكذا وبنفس القدر إلى الديانات الأخرى وبخاصّة في آسيا). وكذا في مجال الأنظمة السياسيّة والأيديولوجيّة (الرأسمالية والاشتراكية مثلًا في العالم الغربي حتى عام ١٩٩١).

٢ ـ من أين إذن حالة الذهول التي كادت أن تصيب قطاعًا واسعًا من الطلائع الفكريّة وبخاصة التحديثيّة في دوائر الشرق الحضاري عندما عادت المسألة الحضاريّة إلى قلب الصورة منذ عقد من الزمان؟

وقد حدث ذلك في مطلع مرحلة ما بعد نظام القطبيّة الثنائيّة الغربيّة (١٩٤٥ ـ ١٩٩١)، وعلى وجه التحديد عندما أعلن المفكّر الأمريكي صاموئيل هانتينجتون فكرة وكذا مشروع «صراع الحضارات» عام ١٩٩٣. وقد جاءت دعوة الرئيس الإيراني محمّد خاتمي إلى «حوار الحضارات» في نهاية التسعينيات محاولة لمحاصرة مدار الصراع، وإقرارًا لتنوّع الحضارت والثقافات في آن واحد.

والحقُّ أن هذا الذهول مدهش. كلنا نشأ في جوّ الترابط العضوي في الأعماق بين الحضارات والأنظمة السياسيّة. كانت دعوة المبشّرين الدينيّين، وكذا مفكّرو الأنظمة الإمبراطوريّة الصاعدة، تتمركز حول ضرورة اعتراف الآخر الموجود خارج الدائرة المركزيّة بإرادة المركز، أو على الأقل قبول المنهج السائد. وقد عرف العالم هذا الأمر خير المعرفة منذ إمبراطورية روما قديمًا قبل الدعوة المسيحيّة بالوجيز من الزمان. وامتدت هذه الدعوة نفس إلى نشر «حضارة الرجل الأبيض»، مثلًا إلى إفريقيا وآسيا وأمريكا الوسطى والجنوبيّة حسب ما هو معروف للجميع، وقد تساءل المفكّر الفرنسي «مونتيسكيو» في القرن الثامن عشر: «كيف يمكن أن يكون (الإنسان) فارسيًّا»، وذلك في قلب عصر الثورات العلميّة والصناعيّة والبورجوازيّة التحديثيّة. وقد استمر هذا المدخل إلى مسألة الترابط العضوي في الأعماق بين الحضارة والسياسة ثابتًا، بل ومتزايد الفعاليّة من مطلع حروب الفرنجة (الصليبيّة) في القرن الحادي عشر حتى عصر محاربة «الخطر الأصفر» في آسيا، ثم الإسلامي والعروبة باسم الإرهاب واستعمال مفاهيم وشعارات «الحرب الصليبيّة» من أجل «الحضارة» على لسان أقطاب مركز الهيمنة.

٣ ـ وهذا مدخل أول قد يساعد على توضيح الإجابة عن هذا التساؤل، ألا وهو طبيعة الساحة المجتمعيّة ومن ثمّ الفكر السياسي في مطلع صياغة العالم المعاصر، أي منذ نهاية القرن الثامن عشر. كان الجوّ العام ـ المجتمعي ـ السياسيّ وكذا الفكري ـ يشير إلى أن العالم الغربي (أوروبا، ثم أمريكا الشمالية منذ قرنين) إنما هو «العالم»، وأن الحضارة الغربيّة هي بطبيعة الأمر «الحضارة». الباقي، هو الهوامش، العالم اللاـ مركزي يقف بعيدًا بعيدًا غير مؤثر . . .

من هنا كان تركيز الفكر الاجتماعي والسياسي على الدائرة الداخلية التكوينيّة للمجتمعات المتقدّمة، البورجوازية الرأسمالية آنذاك، أي على الدائرة الداخليّة لما أسميناه «الجدلية الاجتماعية» (١٩٧٢). وبالفعل ركّز كلّ من كارل ماركس وآدم سميث على تحليل هذه الدائرة الداخليّة: الأول اختار دراسة عناصر ودیناميّة الطبقات الاجتماعيّة، بينما الثاني اختار أن يركّز على توحّد هذه المجتمعات حول مصالح وأيديولوجية الطبقة الرأسمالية ـ والمستلفت للأنظار هنا أنّ أعلام هذين الاتجاهين

الرئيسيين للفكر العالمي لم يعنوا بدوائر العالم المحيطة، التي لم تحظ إلاَّ بالنادر من الاهتمام بصفتها مغايرة أو خارجة عن نمط العالم المتحضر (الهند مثلًا عند ماركس).

٤ ـ كيف تمت صياغة مسار الفكر الاجتماعي والسياسي ترى بعد النجاح الساطع لحضارة الغرب مركزًا للعالم؟

العامل المؤثر المركزي جاء من «الخارج». من الخارج أي من القارات الثلاث حيث تقطن معظم شعوب المجتمعات اللا ـ غربيّة، وبخاصة من دوائر الشرق الحضاري الكبرى: الدائرة الآسيوية الشرقيّة حول الصين ودائرة الإسلام الحضاري في إفريقيا وآسيا حول محور العالم العربي ـ إيران.

العامل الفاعل الرئيسي، ألا وهو: صعود القوميّة إلى مكانة الصدارة، على مختلف أشكالها، من حركات وطنيّة إلى ثورات تحريريّة غيّر وجه المعمورة وأصبحت أساسًا لنظام الأمم المتحدة القائم على ركيزتي السيادة الوطنيّة وسيادة القانون، حتى عبر مرحلة القطبية الثنائيّة الغربيّة، وفي مواجهة تصاعد تأثير العامل القومي الذي بدأ يزلزل اقتناع المركز الغربي التقليدي للدول الاستعماريّة والإمبرياليّة منذ مطلع القرن الـ ١٩ وبخاصة في القرن العشرين، ظهرت موجة ثانية من الأفكار والنظريّات، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، تؤكد معنيين لا ثالث لهما: ما هو قائم هو الواقع، كما أنَّ الواقع الآني يمكن فهمه على أساس تحليل تشكّل عناصره التكوينيّة كما هي ـ أي أنّه لا داعي للاستناد إلى دراسة الصياغة التاريخيّة لما هو قائم، بل وأنَّ دراسة الصياغة التاريخيّة قد تؤدّي إلى مقارنات لا داعي لها. هكذا كان ومازال المذهب البنيوي في الفلسفة.

وقد واكب البنيويّة الفلسفيّة منهج الوظيفيّة في دراسة المجتمعات في مختلف قطاعات العلوم الاجتماعيّة والإنسانيةً. إنَّ فهم صيغة الظاهرة القائمة حسب الفكر البنيوي يقود إلى فهم جميع المستقبلات الممكنة للمجتمعات كلّها بواسطة تطبيق صيغة وأشكال ما هو قائم في المركز لكي يصبح العالم المحيط ـ أكثر من ٨٠٪ من المجتمعات الإنسانيّة ـ صورة لما تحقّق في المركز. هكذا تتحقق الحداثة. هكذا يتم حل تناقضات الجدليّة الاجتماعيّة في الدائرة الخارجيّة على مستوى العالم.

من هنا على وجه التحديد جاء ذهول قطاعات واسعة من مفكري الحداثة في العالم المحيط للمركز، عالمنا، أمام عودة عوامل القوميّة والثقافات والحضارات إلى المكانة المركزيّة في مرحلة تغيير العالم وصياغة العالم الجديد.

٥ ـ من هنا يبدأ العمل الفكري الجادّ في تفهّم العلاقة الجدليّة بين العامل الحضاري بأوسع المعاني ـ أي مختلف دوائر رؤى العالم ومفهوم الزمان الفلسفي والتاريخي ـ الذي يشمل الثقافات والقوميات من ناحية، وبين الصراعات السياسيّة العالميّة والإقليميّة الحاضرة والقادمة من ناحية أخرى.

ومعنى ذلك في المقام الأول أنّ تغيير العالم لم يعد قاصرًا على تحليل الأنظمة الاقتصاديّة ـ المجتمعيّة، بما تشمله من مؤشرات التنمية الاقتصاديّة، بل أصبح لزامًا على البحث العلمي أن يتّجه إلى دراسة خصوصية الإطار الثقافي ـ الفكري ـ المعرفي لمختلف الدوائر التكوينيّة لعالمنا المعاصر لا يمكن، مثلًا، فهم قوة ومغزى ودلالة ونهضة آسيا الشرقية، من يابان ميجي إلى نهضة الصين الاشتراكية المعاصرة بعيدًا عن فهم تأثير الفلسفة الكونفوشيوسية والتاوية، وكذا ما يواكبها من روافد مثل فلسفة التزامين. وكذا لا يمكن فهم عداء فكر الهيمنة الواحدة تحت تسمية «العولمة» تجاه الإسلام والعروبة إلاّ لو أدركنا أن هذه الدائرة الحضاريّة الكبرى، دائرتنا، ترفض التفكّك وإعادة التشكّل حسب نمط قوى الهيمنة.

٦ ـ عامل الحضارة إذن يعود إلى مكانة المركز في تفاعل جدلي مرتفع الوتيرة مع عامل السياسات الكبرى المؤثرة، وخاصة البعد الجيو سياسي (أي التمركز في أقاليم وساحات مهمة محددة للتحكّم في إمكاناتها وكذا مكانتها الجغرافية المحوريّة).

من هنا يأتي دور الإرادة الفلسفية ـ السياسيّة. طريق المواجهة من أجل الصدام، انطلاقًا من أن كل تناقض إلى صدام، هو الأسهل كما جاء في إعلان «صراع الحضارات»، توكيدًا لأن التاريخ قد انتهى وأن الأمر يجب أن يقف عند حد هيمنة القطب الواحد عبر شبكة العولمة التي يحدّدها لصالحه.

ولكن الدراسة الجادة للتفاعل الجدلي بين الأضداد والتناقضات في أوسع المجالات عبر التاريخ تشير إلى إمكان انتهاج مسار مغاير يتّصف بأنّه مسار معالجة التناقضات الجدليّة من وجهة نظر التسليم بمشروعيّتها الكاملة، وكذا معالجتها في

واقع الأمر في اتجاه يتفادى الصدام المدمّر وبخاصة في مرحلة بلوغ تكنولوجيا مرحلة التسلّح النووي والتدميري الشامل حدّ الذروة.

٧ ـ هذا الموقف الثاني يدعو إلى الواقعيّة السياسيّة ورفع مستوى الفكر والإرادة السياسيّة في اتّجاه تلاقي المتناقضات في الساحة الأوسع لمشاركة مختلف الأطراف، ولو بدرجات متباينة ومتفاوتة، في ساحات الإبقاء على السلام في العالم، وذلك في المجالات العملية الحيويّة: الطعام، الصحّة، البيئة، وكذا المعاملات بعيدًا عن الدمار الشامل.

الدعوة إذن إلى التفاعل الجدلي من أجل التكامل، أي إلى مستوى أرفع بكثير من مجرّد الحوار، مستوى يسعى إلى عالميّة متعدّدة الأقطاب والمراكز تنصهر في إطارها الحضارات والثقافات والقوميّات بما تحتويه من أبعاد دينيّة وفلسفية وأخلاقيّة. المستوى الأعلى من الواقعيّة ـ ما أمكن ذلك.

□ ○ □

في جدلية الزمن

إلى: جوزيف ندهام:

«لا يبدأ الفكر إلا عندما ندرك أن هذا الشيء الذي هو العقل المؤله خلال القرون هو العدو الأكثر شراسة للفكر».

مارتن هيدجر

الطريق المسدود الذي لا يقود إلى أي مكان

● هل يمكن للفكر الغربي بما له من تأثير عالمي أن يوفر إمكانية حوار حقيقي بين الحضارات؟

١ ـ يقول الافتراض للمشكلة التي ندرسها بشكل مشترك إن جميع اتجاهات التطور الاجتماعي وسبلنا ومفاهيمنا للدخول في مشكلة هذا التطور في العالم يعتورها الخلل أساسًا، أو أنها الآن على الأقل موضع تساؤل من قبل الأغلبية الواسعة من المفكرين في العالم وبخاصة في الشرق.

باختصار وكما سيظهر فيما بعد أن السؤال المطروح أمامنا هو:

كيف تطرح مسألة التطور الاجتماعي ضمن إطار التحول في العالم في هذا العصر؟ نقصد بذلك أن التركيبة والإطار التقليديين للافتراضات الاقتصادية الاجتماعية لمشكلة التطور والعلاقات المتبادلة بين الحضارت والثقافات والأمم في عالمنا هذا يُنظر إليهما كإطار مقيد ومدان بالتهميش، ويقود إلى مزالق مجهولة وغير ملائمة لمستقبل الجنس البشري. وهناك اقتراح آخر وفي الوقت نفسه يقول بإمكانية اعتماد بديل آخر لطرح المشكلة قد يقود إلى إيجاد سبل أفضل للعلاقات المتبادلة بين الحضارات والثقافات، وتسمى هذه الطريقة بالعملية الجدلية.

التهميش: مسألة البديل :

٢ ـ يمكن تلخيص الطرح التقليدي للمشكلة بما يلي :

أ ـ اعتبار التطور وسيلة اقتراب للمجتمعات الهامشية وبخاصة في الشرق (آسيا وإفريقيا) كما في أميركا اللاتينية فيما بعد، ولكن بطريقة مختلفة من أجل اللحاق بالمجتمعات المتطورة في الغرب، وقد تعادلت اليابان مع الأخيرة بحكم الحالة نفسها من أجل حاجات ومتطلبات تلك المجتمعات.

الآن ما الذي نريد التوصل إليه؟ بكلمة واحدة يبدو أن الهدف المنظور الذي نسعى لتحقيقه يتكون من اتحاد حي لنمو الناتج الوطني الإجمالي مع مستوى من الحريات المدنية والشخصية من خلال تحقيق ازدهار الثقافة ونمو تبادل الأفكار، وفوق ذلك كله تحقيق متع الحياة في مجتمع تقدمي بتحول اجتماعي مترابط.

إن النموذج المقترح هو ما يمكن ملاحظته في الأمم المتقدمة في العالم الغربي (أوروبا وأميركا الشمالية) حيث بلغت متع الحياة والسعادة الاجتماعية والفردية قمتها في التاريخ البشري.

ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن المحللين الشرقيين والغربيين على حد سواء أكدوا القوة الجبارة الهائلة والتأثير المتمادي للأسس العلمية والتقنية والاقتصادية على الفكر الغربي العالمي والمؤسسات الاجتماعية. هذا التأثير العالمي لم يعد ناتجًا فوق ـ عدمي للتفوق المفروض أن يكون عليه الفكر الغربي وحسب بل وأكثر من ذلك في لغة مجموعة التقدم المادي والإبداع الثقافي.

هذه الرؤية العالمية لمشكلة تفوُّق الغرب فيما يتعلق بتأثيره العالمي بحد ذاتها تعبير عن الاتجاه الجديد السائد في علوم الإنسان والمجتمع هذه الأيام في الشرق والغرب على حد سواء وكما أشير إليه في معرض بحثنا هذا.

ب ـ وبما أن هذا التفوق جلي وغير قابل للمناقشة، فماذا سيكون الغرض؟ وما السبل لتحقيق شيء آخر له صفاته الثقافية الوطنية والحضارية؟ وباسم ماذا؟

إنه بالتأكيد حقل الخصوصيات وعالمه. ولكن بوجود حضارات مختلفة ومجالات ثقافية وطنية متعددة، كيف يمكن تحقيق إدامة اجتماعية واستمرارية تاريخية؟ ولأي غرض؟ كيف السبيل للتخلص من الهامشية؟

ج ـ الجواب التقليدي هو أن التحول الاجتماعي الاقتصادي، أي الثورة الاجتماعية، سبيل لتحقيق هذا الإصرار على الخصوصية والحفاظ على الهوية الحضارية والثقافية. وهو بكلمة واحدة ما يعرف تاريخيًا بخصوصية المجتمعات المختلفة التي تكوّن حضارات اليوم وثقافاته كما نعرفها نحن. ويمكن القول أيضًا بأنك إذا أردت تحقيق ذاتك وتجنب طريق الغرب والتخلص من التهميش، فالطريق الوحيد لذلك هو تحويل مجتمعك الوطني.

ويمكن رؤية هذه العملية على أنها تحوي جانبين متضاربين:

أولًا: من الجانب الإيجابي فإنه مما لا شك فيه، أن التحول الاجتماعي لأي مجتمع وطني وأي أمة يقود عادة إلى زيادة الناتج الوطني الإجمالي وإلى توزيع عادل لمنافع التطور في المجتمع. وفي أفضل الحالات يقود إلى إصلاح اجتماعي متقدم كما نعرفه في أكثر من دولة.

ثانيًا: ولكن إلى أين يقود فيما بعد؟ يطرح السؤال نفسه من ارتباط اتجاهين رئيسين في التطور:

ـ في الغرب توصف مشكلة الإيمان بالمنافع الحضارية لمظاهر التطور على أنها أزمة الشباب والفوارق بين الأجيال ومرحلة اليوطوبية الجديدة (Neo-Utopianism) وإلخ.

ـ أما في الشرق فيبرز اتجاه التطور في نهوض الشرق، والانفتاح على العصرنة وبروز القارات الثلاث (آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية)، وانتهاء الإمبراطوريات التقليدية، وفشل الهيمنة الإمبريالية في ڤيتنام وطريقها المسدود، وحرب تشرين الأول عام ١٩٧٣ وما يسمى (بأزمة الطاقة) إلخ.

إن هذين الاتجاهين يمثلان تناقضًا على صعيد عالٍ، ومع هذا ففي ١٦ أيلول عام ١٩٧٧، نشرت اللجنة الأمريكية للصحة العقلية برئاسة الدكتور توماس براينت تقريرها المذهل والذي جاء في: «إن حوالى ٢٠ ـ ٣٢ مليون أميركي يحتاجون إلى نوع من الرعاية العقلية». بينما تذكر الأرقام الحقيقية بموجب تقديرات أكثرية اللجنة بأن الرقم بلغ الأربعين مليونًا.

د ـ من المناسب هنا أن نتأمل الإطار السياسي الشامل الذي تحقق من خلاله هذا التجانس الدولي تحت تأثير تعميم قيم الثقافة والحضارة الغربيتين.

منذ عام ١٩٤٥، والعالم الذي انتقل من الحرب الباردة باتجاه التعايش السلمي الذي يسير الآن إلى الانفراج السياسي، يعيش في الوقت الحاضر أزمة حقيقية. فالانفراج السياسي هو أكثر من تدبير دولي عابر، وإستراتيجية ملائمة متفق عليها جماعيًا. وقد قصد في الحقيقة بكلمة التعايش من قبل نظامي الغرب (الغرب الليبرالي الرأسمالي الاحتكاري، والنظام الاشتراكي الأتوقراطي) أنه لا مفر من أن يرى ويقبل الجميع أن هيمنة الغرب وأسبقيته التاريخية هما نقطة البداية والأساس الحقيقي نحو التحول الاجتماعي والإنساني في جميع المجتمعات في عصرنا، وأنه لا يمكن قبول أي أزمة قد تقود إلى تمزق أو تفجير الوضع الدولي إلاّ بمقدار ما تناسب متطلبات تلك القوى العظمى. إنه طريق مسدود من غير ريب بالنسبة للقارات الثلاث وفوق كل ذلك للطراز الحضاري الشرقي للمواصلة بالتكيف، والتكيف بغرض البقاء. والإخفاقات والأزمات والطرق المسدودة التي لا مفر للشرق من مواجهتها، والتي عاشت ضمن مجتمعاته لحين النهاية المضادة المحتومة، هي نتيجة لقلة الموارد الأساسية في الشرق وفي القارات الثلاث بشكل عام.

٣ ـ من هنا نلتمس الحلول البديلة كيف نواجه هذا الأمر؟ وأين نبحث عن البدائل؟

أ ـ لقد جرى البحث على مجال واسع النطاق وبمستوى نظري ضمن مفهوم التصور الحضاري وإستراتيجيته الحضارية المرافقة له. فالتصور الحضاري وليس فقط التصور الاجتماعي هو اقتصادي اجتماعي جوهريًا، برداء شعبي ظاهري هنا وهناك، وقد تناولنا في مكان آخر هذا المفهوم وسنعود إليه لاحقًا.

ب ـ على المستوى الجزئي أو على المستوى الأدائي البنيوي، فإن البحث يجري عن أداة وموقع للأبعاد الضرورية، وعن الموقع الأساسي لتطوير وتشكيل وبدء عملية تنفيذ النماذج البديلة للتنمية الحضارية. وفي الوقت نفسه وبسبب الضرورات التاريخية فالبحث لم يتخل دقيقة واحدة عن العمل من أجل التنمية الوطنية بكل ما تعني هذه الكلمة من مفهوم تقليدي.

٤ ـ الزمن / النهر غير المتهي

إن مفتاح الحل لهذه المشكلة يجب أن ينظر إليه بمقياس الزمن. حيث نتعامل هنا في عمق المجال التاريخي وفي البقاء والاستمرارية الاجتماعية عبر التاريخ مع ما تواجهه الحضارات والثقافات وبالذات مسألة هويتها واستمراريتها وتطورها. وبكلمة أخرى مسألة جدليات الخصوصية ضمن الإطار الشامل للجنس البشري.

الزمن هو حق التقدم الإنساني، النهر المتجدد الجاري، إنه محتوى ومضمون التطور نفسه.

نحن بالطبع نستطيع أن نختار عوامل شكلية ذات مغزى في جدليات الحضارات والثقافات كالقوة السياسية ونوعية وقدرة مقاومة البنى الاجتماعية الاقتصادية وتطورها، أو قدرة مختلف الحضارات والثقافات على مواجهة التأثيرات الخارجية الأجنبية، أو قدرة الحضارات والثقافات المختلفة على تعزيز الإبداع الفكري في مختلف الأنواء، أي وسط تأثيرات وضغوط العوامل الخارجية والهيمنة الجاذبة.

٥ ـ الزمن. هل هو رؤية موحدة؟

إنه يبدو كذلك. فكلا الموسوعتين البريطانية والفرنسية العالمية، (Encyclopaedia Britannica & Encyclopaedia Universalis) لا تختلفان في ذلك. حيث تتحدث كل واحدة تحت عنوان «الزمن» عن هذا الموضوع بنفس غربي كامل موحد فلسفيًا وفيزيائيًا، مع التأكيد على التقاليد الأرسطوطاليسية الكاتية. ولم نجد في المصادر الغربية ما يوحي بأن هناك اهتمامًا قد يكون مكرسًا للبنية التاريخية لمفهوم «الزمن»، مع إهمال المفاهيم والرؤى المختلفة له في عدد من الثقافات الرفيعة والحضارات البشرية.

هنا أيضًا نواجه الفرضية التعميمية بوصفها مدخلًا يمثل أمرًا واقعًا للفلسفة والنظريات ومجموع حقائق الأعمال الفكرية. إننا مدركون للرؤية الغربية للزمن. إنها فوق كل شيء رؤية تنمو لبلوغ الحالة العملياتية، أي للتحديد والإشارة، وللتمكن من التحليل والعمل الذي يكشف من خلال البرمجة مع التهيؤ لاتخاذ إجراء ما. وفي الواقع، فإن أرسطوطاليس هو الذي قام بتوجيه دفة الفلسفة والمنطق في الغرب وأدى الدور الرئيسي في ذلك. ولسنا هنا في معرض تفسير الخلفية التاريخية للدوافع الأرسطوطاليسية، ولعله من الضروري أن نشير إلى أن بروز المنطق الشكلي وتكوّن

مجمل نظامه المرتبط بالأرسطوطاليـــة، وهيمنة التفكير التحليلي كان يقصد منها مرافقة التوحيد المؤقت لدويلات المدن اليونانية المتهاوية حين ذاك في دولة واحدة تحت حكم مقدونيا والإسكندر.

إن العملياتية والكفاءة والعمل كانت كلها من متطلبات الفكر في ذلك الزمن. ولتحقيق هذه المتطلبات جاءت النظرة الأوروبية للزمن بشكل أداة عمل، وليس بمحتوى مكانة الإنســان ضمن المسيرة التاريخية، أو بمحتوى المظهر البشري في الكون ومكان وجوده في منطقة واحدة موحدة (الكرة الأرضية) في هذا الكون المجهول. ومنذ ذلك الوقت، تقدمت الرؤية الغربية للزمن عبر هذه الخطوط التحليلية العملية التاريخية لتحدي الغرب، وذلك خلال الفترة بين الإسكندر والفتح الإسلامي كما حدث ابتداءً من القرن التاسع. وليس عرضًا أن التفكير النقدي حول الزمن بدأ بالتحديد بعد موجة الفتوحات الإسلامية حوالي القرنين الخامس عشر والسادس عشر، مع جاليلو والموقف النقدي من النهضة الأوروبية. وتصاعد السيطرة الغربية ونهوض الغرب إلى المواقع المركزية في المبادرات التاريخية في تاريخ العالم ذلك الوقت وفَّرا استمرارية تقاليد التحليل العملياتي الأرسطوطاليسي. كما تمثلت في كل اتجاه الفلسفة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر وإلى يومنا هذا، من كانت وحتى أينشتاين.

هنا ثانية، لم تقدم العمليات الملموسة الفاعلة في التاريخ تحديات قادرة على تنمية رؤية بديلة للزمن. بهذا أصبح الزمن واحدًا من أمثلة المفاهيم التحليلية العملياتية والتي تتضمن التقليد الرئيسي للفلسفة الغربية منذ أرسطو وحتى اليوم. ومع هذا فالزمن لم يكن إلا مثالاً واحدًا للوجود في العالم الملموس. وقد عُدَّ الإنسان أو بالأحرى عَدَّ نفسه سلطة حاسمة وسيد الكون وخالقه، مواجهًا لما كان يسمى باغتراب أيديولوجيات الأديان ومؤسساتها عبر طرق العقلانية والتفكير العلمي، الإنسان كسلطة حاسمة يمكن أن يكون إنسانًا فقط بصفته سيدًا ومستخدمًا للزمن. وهكذا بالتدريج وبلغة كل يوم أخذ الإنسان يبدو وكأنه «يحصل» على الزمن و«يحتاج» الزمن و«لا يحصل» على الزمن وكفايته منه كأنما هو مثل الممتلكات الخاصَّة، عربة أو ورق كتابة، أو ماكنة غسل ملابس أو لحم بقر أو كأنه شيء ملموس. (Man appeared to «have» time to «Lack» time, «Not to have» time or «Enough» time).

كيف تستخدم الزمن وليس كيف استخدم الإنسان من قبل البعد الزمني؟ كيف تستخدم الزمن للمنجزات بدلاً من تأمل مغزى العمل والمنجزات خلال الزمن؟ وبالطبع يمكن المناقشة بالحجة بأنا نعرف جميعًا بأن الأفضل أن نفعل ما بوسعنا للاستفادة من الزمن وهذا هو المناخ الأساسي للسيكولوچيا الثقافية والتي تكونت منها تاريخيًا بالتدريج المفاهيم الوصفية للعلم والعقلانية وقوة الزمن في العالم الغربي.

إن المنجزات والقوة الدافعة كانت هناك لغرض المواجهة والتأكيد وكانت تبدو غير قابلة للتوقف. لا شيء كان بإمكانه أن يحتل مكان الرؤيا السائدة لحين بدء التاريخ بالتحول.

٦ ـ على الجانب الثاني من النهر كانت المفاهيم الشرقية قد تكونت عبر عمليات مختلفة تجري في مجتمع مختلف كليًا.

أ ـ عند الاهتمام بدراسة التركيبة الجغرافية التاريخية للأمم والمجتمعات في الشرق، في آسيا وحول الصين. في المنطقة الإسلامية، في الدول الأفروآسيوية، سنرى حالاً أننا نواجه أقدم المجتمعات المستوطنة والمستقرة وأقدم التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية في تاريخ الجنس البشري، وهي مجموعة من المجتمعات قامت بالاستيطان حول الأنهار الرئيسية وأمام مداخل المحيطات والبحار، وبذلك تمكنت المجموعات الرعوية من التطور نحو نمط للإنتاج والوجود الاجتماعي الزراعي المستوطن والأكثر ثباتًا.

إن المقدمات الموضوعية لتكوّن أقدم الأمم في عالمنا أعيد تجميعها بالتدريج في المناطق الحضارية من خلال إطارين حضاريين للشرق.

حدث هذا الاستقرار عبر خليط مصدر وافر للمياه، ينظم عادة من قبل المجتمعات المائية معتدلة المناخ، وبين منافذ واسعة نحو المحيطات. من الأهمية بمكان أن نستوحي الصلة بين متانة الديمومة الاجتماعية عبر القرون وآلاف السنين وبين هذه المقدسات الموضوعية لئلا نسقط في التفاسير الروحانية المثالية من النوع الذي أتى به «ويبر».

ب ـ وجاء العامل الثاني ذو الأهمية الكبيرة ليؤكد ويعمّق من أبعاد هذه الاستمرارية في الديمومة الاجتماعية والتماسك الاجتماعي لنقطة اللقاء المركزية في الشرق. وهنا يجب علينا أن نضمن التاريخ الجغرافي السياسي في تحليلاتنا، إن شعوب

الشرق عامة كانت تقيم في تقاطع الطرق بين القارات وتملك مفاتيح شبكة الانتقال التجاري والاقتصادي والبشري، مواجهة دوائر كبيرة تقطنها مجاميع وثنية غير مستوطنة، رعوية وذات طبيعة قبلية على الأغلب. وبطبيعة الحال فإن هذه المناطق أخذت تنسحب نحو الأقاليم المتميزة الموسرة، حيث عاشت شعوب الشرق وانتعشت. وهنا بدأ تاريخ الموجات المبتكرة للغزو والنهب والاحتلال، من العصور القديمة إلى الاستعمار والإمبريالية. وحتى عصرنا هذا، تركز بشكل رئيسي على مناطق البحر الأبيض المتوسط وغربي آسيا والتي وصفت من قبل رجال الجيوبوليتك في الفترة بين ١٩١٤ ـ ١٩١٨ بأنها منطقة الشرق الأوسط. وبالطبع فهذا التسلسل الطويل للصراعات التاريخية له تأثير واحد فقط كونه يشكّل تهديدًا لوجود الشعوب الغنية في الشرق، وبكلمة أخرى يعني أنه أخذ يقوي ويعمق النزوع نحو الاستمرارية والديمومة الاجتماعية والاتحاد المركزي والوحدة الشعبية لتلك الأمم.

ج ـ من هنا جاء أن النسيج التاريخي الموضوعي للشرق نفسه يعظّم إلى أقصى الدرجات الزمن، من حيث كونه إطارًا أعرض للوجود الوطني ذاته. ولهذا فإن الزمن بالتدريج أصبح مدخلًا للنظرة الفلسفية (Weltanschaung) للشرق، الزمن، هذا البعد الشامل، صانع التاريخ البشري نفسه، الجو الذي كان عليه أن يقيم نهضة ثلاثة أديان إضافة إلى التقاليد الفلسفية والصوفية في آسيا وإفريقيا.

وهكذا، فرؤية الزمن سيدًا تسمح للقول بتطور مفهوم الزمن ضمن رؤيا غير تحليلية وكمفهوم متكامل متواصل موحَّد موحِّد. وعليه لن يمكن للمرء فيما بعد أن «يحصل» على الزمن أو لا «يحصل» عليه . . . إلخ.

بالواقع . . لا يمكن فهم الزمن بصفته صانع الحياة والوجود وكأنه سلعة . . . وعلى العكس من ذلك، فالإنسان قد أُخضع وحُدّد من قبل الزمن. إن وجوده وفهمه لوجوده في العالم كانا يمران عبر الزمن بتصور توفيقي بين المعتقدات، أو تعميمي للمفاهيم والمعتقدات. وقد أصبح الزمن في وقتٍ قصير رؤيا موحدة من وجهة نظر الشرق، وهكذا يبدو اليوم أكثر من أي وقت آخر نسيجًا رقيقًا للفروق الحضارية بين نماذج الأفكار والأعمال عبر العالم على جانبي نهرنا الاعتيادي. ولكن أين نذهب من هنا؟

* مبادئ نحو الإستراتيچية :

٧ ـ إن الرؤية والتصور الشرقيين للزمن تقودان مباشرة نحو جدلية الزمن.

أ ـ ما إن وجدت أولوية الزمن حتى تبين أنه لابد من التفكير باحتمال وجود طريق آخر للإنسان لمعالجة البعد الزمني ما عدا قبوله بهيمنة الزمن المطلقة والتي تُعَدّ إطارًا تشكيليًا حاسمًا للحياة والعمل الإنساني. وقد استتبع ذلك أنه ليس هناك من سبيل لرفض منح الزمن الموضوعي، الزمن ذي الأمد التاريخي، الأولوية على الزمن الذاتي، الزمن ذي الحس الفردي أو زمن الإنسان. ولهذا فمن الممكن فقط جعل الزمن عاملًا إيجابيًا في حالة ممارسة لعبة الزمن (أي بتحرير الزمن). وبكلمة أخرى أن تصبح الحرية ضرورة مفهومة، ويمكن عَدُّ ذلك لحظة سلبية وعنصرًا أساسيًا في جدلية الزمن.

ب ـ وتتمثل الإيجابية ونفي النفي في إمكانية أمم الشرق في عبور الزمن اعتمادًا على إمكانياتها ومصادر ثروتها، كما تم شرحه سابقًا، لتجد قدرتها على التمايز الذي بدونه لا يكون لها أي أمل في النجاة لمدة طويلة من التهميش والهيمنة الغربية.

لقد وصلنا الآن إلى مستوى الفعل ووسائل وسبل العمل. بكلمة أخرى إلى عالم السياسة.

يهدف التصور الذي نريد أن نقدمه هنا باختصار إلى تمكين أمم الشرق من البدء بالفعل بعد عملية التمايز الضرورية، ذلك إذا كانوا يريدون أن يخاطبوا أنفسهم لأجل تطوير مشروع حضارتهم الخاصة، وللتعاون بطريقة هادفة مع الشعوب الأخرى وحضاراتها وثقافاتها في العالم المقبل.

٨ ـ تعني أهمية السياسة هنا وجوب دراسة المشكلات التالية :

(أ) ـ أن هناك مستويين من العمل الوطني هما :

١ ـ القطاع المكيف خارجيًا من المؤسسة الوطنية. ونؤكد هنا أننا لا نعني «بالجزء الخارجي المكيف» تلك المجاميع والقطاعات التي لها تصال عضوي بالعالم الغربي الموجود في الأمم الشرقية أو تمثل مصالحه ومراكز قواه (الكومبورادور). ما نعنيه هنا هو تلك المجموعات والقطاعات في المؤسسة الوطنية والتي تكون عرفيًا أو

بحكم المهنة والظروف مشبعة الأفكار بالمساهمات والإشكاليات الداخلية والمواصفات التاريخية وحدود المشكلات والمنجزات والطرق المسدودة للتقاليد الثقافية والرئيسية في الغرب.

٢ ـ المؤسسة الوطنية المكيفة داخليًا. هذا هو الجزء المهم على مستوى اتخاذ القرارات بمقدار ما يمثله من العوائل والمجموعات الروحية المثابرة في الشعب. ومن المهم هنا أيضًا أن نذكر أن هذا الجزء لا يمثل القطاع القديم ذا النظرة الرجعية. في الواقع، وكما ظهر مكررًا عبر القرنين الماضيين وأكثر من ذلك خلال العشرين سنة الماضية، إن هذا القطاع واعٍ بوضوح أكثر وبطريقة معاصرة لأهمية إعادة بناء الوجود الوطني وصولاً إلى مجابهة التحديات المتصاعدة والصراعات والتوتر الموجه مباشرة من قبل هيمنة العالم الغربي.

(ب) ـ المجال الرئيسي الثاني هو الدولة بصفتها عامل توحيد وتكيف. ونعني بهذا أهمية تقويم تغير الدولة في وقتنا هذا والتي تؤدي أكثر فأكثر دور المنظمة والهيكل المنظم للسلطة لأي مجتمع حديث. وإن يكن ذلك الدور يمثل هيمنة الجبهة السياسية من ناحية القوة بطبيعة الحال وهذا متماثل في جميع أنواع الدول، ولكنه قد يكون أكثر وضوحًا في الدول الآسيوية والإفريقية وأميركا اللاتينية.

ولهذا نقترح أهمية إجراء إعادة نظر لغرض التمكُّن من الاستفادة من القوى الكامنة والتي تنبثق إلى الأمام في طريقة جدلية معقدة.

(ج) ـ ما هو وما يمكن أن يكون دور كل قطاع من هذه القطاعات في المؤسسة الوطنية؟

١ ـ دور القطاع المكيف خارجيًا في المؤسسة الوطنية هو العمل قبل كل شيء جسرًا بين أمم الشرق والغرب. وبقدر ما يجب أن يكون هذا الجسر قادرًا على تزويد المؤسسة الوطنية ككل برؤية متنوعة لمؤشرات (Impact) العالم الخارجي يجب أن يعمل وسيطًا يوصل بين المؤسسات المكيفة داخليًا من جهة والعالم الغربي من جهة أخرى في الوقت نفسه. ومع هذا فهذا القطاع ليس ولا يمكن أن يكون القطاع التكويني في اتخاذ القرارات على المستوى الوطني.

إن الدور المركزي سيكون هو دور القطاع المكيف داخليًا في المؤسسة الوطنية. ويمكن معرفة دوره التاريخي بأنه الانتفاع من جدلية الزمن لأجل تطوير المشروع الحضاري.

ويمكن تعريف الإستراتيجية الحضارية من وجهة نظر فصلها عن معالجة مشكلة المستقبل، ومن الموقف الغربي من المشكلة، مع الأخذ في الحسبان الطرق المسدودة والوضع المتأزم من جهة وإمكانيات ودلائل المستقبل في الشرق من جهة ثانية.

٢ ـ لذلك سوف يركز القطاع المتكيف داخليًا في المؤسسة الوطنية على ما يلي من الحقول:

القوة والثقافة.

شكل الإنتاج والاستهلاك.

الحفاظ على الطاقات والقدرات الوطنية.

إن هذه النواة ستأخذ في الحسبان التعريف العلمي لخصوصية الثقافة الوطنية كما حددت خلال مجرى تطور وتكون الأمة موضوع البحث. وبعد ذلك فقط سيمكن لهذه المجموعات المشكلة أن تجابه مشكلة القوة والثقافة والاستهلاك والإنتاج والانتفاع بالإمكانات وإلخ . . . ومن الانتفاع من الماضي لأجل المستقبل بحيث لا يكون هامشيًا بشكل قاطع، والذي سيدفع إلى المقدمة صفوفًا عريضة من الإبداع الفكري للأغلبية الكبيرة من سكان الأمة الموحدة كما يظهر في الحالات المثلى في الجبهة الوطنية المتحدة للتحرر والديموقراطية والتقدم الاجتماعي. إن دور المركز في القوة السياسية أي الدولة سيكون هنا حاسمًا. ولكن الدولة لكي تلعب هذا الدور الحاسم يجب أن تكون بالتحديد شيئًا مختلفًا عن الاستعملات العقلانية للإكراه من أجل الحفاظ على أي نظام اجتماعي معين. على الدولة أن تؤكد أولوية السياسة والفكر. أي أهمية التفكير والعمل للصالح العام لعموم المجتمع من أجل صنع المستقبل في مفهوم الإيجابية التاريخية.

٩ ـ هذا هو بالضبط موقع ودور الفلسفة في المدينة. فمنذ عصر النهضة الأوروبية، ومنذ نهاية الإمبراطورية الإسلامية وأفول الصين في نهاية القرن الرابع عشر إلى بداية القرن السادس عشر، آن للفلسفة أن تؤدي دورها المركزي في صقل

العقول وبث الحماسة وتنظيم عمل كل من النخبة القائدة والجماهير الواسعة من السكان في كل واحد ووقتٍ واحد. إن الأمر الذي يحتمل النقاش ليس العلم السياسي ولكنه أهمية الفلسفة السياسية في المدينة وفي مجالي الدولة المركزية والمستويات الشعبية. وهكذا فإن الرؤية الشرقية للزمن المحددة هنا يمكن أن تبرهن على كونها الأداة المركزية التي يستطيع بها الشرق مواجهة مشكلاته في التنمية مستقبلًا في مفهوم النهضة ومفهوم التطور الهادف. ويجب أن يتحقق ذلك في الوقت الملائم أي قبل تأثيرات التهديدات المضادة المحتومة للعالم الغربي والخطط الشاملة للهجوم المضاد التي هي الآن في أوج انتشارها بعد عام ١٩٧٣. والتي أصبحت في الوقت الحاضر أكثر حدة وتسللًا باتجاه تصفية النهضة في الشرق.

١٠ ـ في الخلاصة يمكن للمرء أن يتساءل: «لماذا يكون ذلك تطورًا سلبيًا في تاريخ العالم؟».

يجب علينا هنا أن نعزو الشعور بالأزمة في الحضارة الغربية كما في الآمال المتصاعدة في الشرق لأجل أن نعرف لماذا وكيف يجب أن تكون آمال مستقبل الجنس البشري في عالمنا هذا، وكيف يمكن أن يعالج من خلال التأثيرات المتبادلة الهادلة بين الحضارات والثقافات الشرقية والغربية. ومع ذلك فمن المهم رؤية كون هذا التأثير المتبادل الهادف لا يعمل في الفراغ أو في عالم أسطوري ولكن في عالمنا الحقيقي، في عالم الصراعات والتوتر والتنافس، في عصر إعادة تشكيل أنماط القوى في العالم منذ عام ١٩٧٣. هذا هو السبب في ضرورة دراسة هذا التأثير المتبادل الهادف بصفة عملية جدلية كما في المفهوم الجدلي للحضارة بدلاً من الحوار، وتفهم هذه الجدليات على أن هدفها ونسقها هما الأمل في تحقيق تأثير متبادل هادف متصارع عدائي بين جانبي نهرنا المشترك.

إذا رغب الشرق أن يكون سيد مصيره، ربما يجب عليه أن يتمثل المثل القائل في مجال الفنون العسكرية في اليابان:

«لا تنسَ أن الذي يعرف الجديد والقديم من الأمور هو الذي يمكنْ أن يكون قائدًا بحق».

* ملاحظات بيبلوجرافيا:

أولًا: هذه الموضوعات المقدمة بشكل أولي يمكن أن تستكمل من خلال الكتابات التالية:

(١) الأيديولوجيا والنهضة الوطنية، مصر العصرية - أنتروبوس باريس - ١٩٦٩.

(٢) الجدلية الاجتماعية، لوسي - باريس، ١٩٧٢.

(٣) الخصوصية والنظرية الاجتماعية، أنتروبوس - باريس ١٩٧٧.

(٤) نظرية اجتماعية هادفة - آفاق التقاطع الحضاري ألترنيتيف ٢. ١٩٧٦ - ١٦٥، ١٧٥.

(٥) جوزيف ندهام - دائرة معارف الحضارات، جريدة اللوموند - ديبلوماتيك. آب ١٩٧٤ ص١٩.

(٦) الخصوصية والأصالة، الآداب ٢٢ ١٩٧٤، رقم٦، ٤١/ ٤٣.

(٧) الفكر العربي في معركة النهضة - دار الآداب - بيروت ١٩٧٤، ص٢٤٠.

(٨) المعاني الحضارية لحرب التحرير الوطنية - حرب تشرين، ن. أروري N. Aruri مطبعة المدينة - نيويورك ١٩٧٥. ص٣٤٧، ٣٦٥.

(٩) المشروع الحضاري - مواقف - ورقة مقدمة إلى الندوة المنظمة من قبل معهد شارل ديغول حول «شروط الاستقلال الوطني في العالم المعاصر». باريس تشرين أول، ٢١ - ٢٣، ١٩٧٥.

(١٠) مفهوم الخصوصية - مواقف - مجلة الإنسان والمجتمع. عدد ٣٧، ٣٨ ص٢٥ - ٣٥.

(١١) العالم الثالث والشرق، حضارات، أنسيدي - بروكسل (٢٦) ١٩٧٦، رقم٣ - ٤، ص٢٧٣، ٢٨٢.

(١٢) الجبهة المتحدة كإستراتيجية تاريخية - مواقف - ورقة مقدمة للمؤتمر الدولي الثاني للاشتراكية في العالم (كافتان)، أيلول ٢٦ - ٣٠، ١٩٧٠.

ثانيًا: يمكن أن تجد نماذج عن مفاهيم التهميش التقليدي للزمن ضمن التقاليد والعادات الغربية في الأبحاث التالية:

(١) ألكسندر سيزالي - (استخدام الزمن). لاهاي - باريس ١٩٧٢.

(٢) ملك كابك (مفاهيم المجال والزمن، بُناها وتطورها)، دوردرخت، بوسطن، ١٩٧٦.

(٣) جان هيرش ورينيه بواريه - محادثات حول الزمن، باريس لاهاي، ١٩٦٧.

ثالثًا: توجد أعمال قليلة حول المفاهيم الشرقية للزمن ضمن أبحاث في مجالات أوسع مثل:

(١) تشارل ـ أي مور. الفلسفة والثقافة. الشرق والغرب. هونولولو ١٩٦٢.

(٢) حاجيمن تاكومورا. طرق تفكير شعوب الشرق، هونولولو ١٩٦٤.

(٣) المسلسلات التي نشرت من قبل ميثال لود كيفتش. مركز المصادر الشرقية ـ باريس ـ الجزء السادس، ١٩٥٩.

ومع ذلك كانت هناك محاولات قليلة لمقارنات هادفة وضمن هذا المجال بنظرة أكثر محدودية كما عند بول تيليش آرنيور (إندوهيليني): انظر اليهودية والمسيحية.

(٤) الستار الزجاجي بين آسيا وإفريقيا. نشر في ١٩٦٥ من قبل «راك هافان آير» سلك الدور الصحيح تحت تأثيرات أرنولد توينبي. ويبقى العمل الموسوعي الرائد لمفكر عصرنا جوزيف ندهام لرسم مسيرة الجهود الإنسانية الفكرية المقبلة في مؤلفه العملاق. «العلم والحضارة في الصين» الذي هو تحت النشر منذ عام ١٩٥٤. كندبرج (يو، بي) U.P. نشر منه سبعة أجزاء من مجموع ١٢ جزءًا.

□ ○ □

مشروع إنشاء
« جائزة ابن خلدون العالمية للسلام، والتنمية، والحضارة »

(١) خلال نصف القرن الماضي، وتعبيرًا عما كان ما يسمى «النظام العالمي»، أي نظام هيمنة الغرب العالم المحيط، على القارات الثلاث (آسيا - إفريقيا - أمريكا اللاتينية)، وفي الأساس على الشرق الحضاري - أنشئت كثير من المؤسسات في مجال الثقافة، الفكر، العلوم، الإعلام . . . إلخ، لتؤكد أن معايير ومقاييس الغرب المهيمن هي، وحدها، التي تحدد سلم القيم، ومعايير التقدم، بل وقيمة الإنتاج الإنساني، والقومي، والثقافي، والحضاري في العالم. ومن بين معالم هذه الأوضاع الشاذة، نذكر، فيما نذكر، مأساة نفي مدير عام هيئة اليونسكو الدكتور أحمد مختار أمبو، بعد أن توج منصبه بحملة مبدئية فعالة لإنشاء «نظام إعلامي جديد» يضع حدًّا لهيمنة الأجهزة الإعلامية الصهيونية الغربية الاستعمارية على عقل العالم، تسممه، تغيب الواقع، تزور الأولويات، تبرز الأهداف المباشرة للهيمنة الغربية، تطيح بالتوازن والمعقولية والواقعية الضرورية في هذه الأمور - وفوق هذا وذاك تتجاهل تمامًا مصالح وآراء وتوجهات المجتمعات اللامركزية، في نظرهم، وفي المقام الأول مجتمعات ودول وشعوب حضارة الشرق في مرحلة نهضته حول الدائرتين الرئيسيتين الدائرة الصينية - الآسيوية، والدائرة الإسلامية الآسيوية - الإفريقية حول عالمنا العربي.

(٢) ولعل أبرز معالم هذه الهيمنة الفكرية - الثقافية - العلمية - السياسية - الحضارية على العالم ما أطلق عليه «جائزة نوبل» في مختلف القطاعات، السلام، العلوم الآداب . . . إلخ. وهو لا يخفى على العاملين أن نوبل بائع السلاح السويدي، ما كان ليوقف أمواله إلا على هيئة يكون هدفها تأكيد الهيمنة الغربية بالفكر، بينما هو وصاحبه يعملون لتوكيدها بالسلاح.

ومن هنا كانت سلسلة المهازل التي شاهدناها من هذه الجائزة: حوالى ٣ / ٤ الجوائز العلمية تمنح لعلماء من الولايات المتحدة - وكأن بقايات العالم في ألمانيا وإنجلترا واليابان وروسيا، مثلًا، قلة هامشية. أما ما يسمى «بالعالم الثالث» فلا يكاد يصل إلى المرتبة الدنيا. وهكذا أيضًا أن تتويج عدد من أعلام الأدب والثقافة في العالم المحيط ومنهم أستاذنا الكبير نجيب محفوظ مؤخرًا، والبرفسور عبد السلام الباكستاني قبل ذلك، والزعيم الكبير الرائد الفيلسوف مانديلا ... إلخ، لا يأتي إلا في المناسبات التي يتواكب فيها هؤلاء مع جزء من مصالح الغرب وبخاصة من مراكزه الإمبريالية المهيمنة، وعلى وجه التخصيص الدولة الصهيونية العنصرية. لا يزال الشرق غائبًا، مغيبًا، وكأنه لا يمثل ثلثي الإنسانية، ويشمل أعرق الحضارات والثقافات وأقدم القوميات والدول.

(٣) أما وقد شاءت ظروف الجدلية التاريخية أن تضع شرقي آسيا، حول الصين، في قلب عملية النمو الاقتصادي الخارق التي نشاهدها، وبالتالي بعد أن انتقلت بين يدي هذه المنطقة مفاتيح المبادرة التاريخية - ونحن شركاؤها وحلفاؤها إن تدبرنا أمورنا، وأدركناها، فقد أصبح لزامًا علينا أن نقيم مؤسسة لتقييم أبرز الإنتاج العلمي، الفكري، الأدبي، الحضاري، الاقتصادي، في العالم سنة بعد سنة، ابتداء من معاييرنا الحضارية وقيمنا، وتقاليدنا، وكذا مصالحنا الآنية والمستقبلية في التنمية والتقدم والرخاء والريادة والسلام، في طريق النهضة الحضارية.

(٤) من هنا كان مشروع مؤسسة خاصة لمنح جائزة جديدة عالمية تكون مؤشرًا لهذه الريادة الشرقية:

إن اسم هذه الجائزة هو على وجه التحديد: «جائزة ابن خلدون العالمية للتنمية والسلام والحضارة».

(٥) يقوم بهذا المشروع الجليل، في رأينا، عدد من الهيئات العالمية وكذا الإقليمية ذات الشأن، على وجه التخصيص: جامعة الدول العربية، منظمة الدول الإسلامية، وكذا جميع المنظمات الإقليمية في آسيا وإفريقيا، على شكل المشاركة لهاتين الهيئتين الكبريين، مادام ابن خلدون، مؤسس علم التاريخ والاجتماع في العالم، ينتمي إلى العروبة والإسلام بشكل أصيل، وكانت مصرنا المحروسة - هي التي

أطلقت عليها هذه التسمية ـ مقام مهجره وإنتاجه الخالد في تأريخ الإنسانية.

(٦) **إن خصوصية هذه الجائزة لا تكمن فقط في أنها من لجنة عالمية أساسها دول الشرق الحضاري وشعوبه،** بالمشاركة مع عدد من الشخصيات العالمية المنفتحة الريادية، وهو أمر مهم وغاية في الدقة، وإنما أيضًا، وفي الأساس، في تحديد نوعية القطاعات التي تمنح فيها هذه الجوائز ـ بحيث تفيد منها شعوبنا وأممنا وحضاراتنا.

إن هذه القطاعات، حسب ما نراه في هذه المرحلة الأولية، يمكن ترتيبها كالآتي:

أ ـ التنمية الاقتصادية المستقلة والتعاون الاقتصادي للتنمية.

ب ـ العلم والتكنولوجيًا وبخاصة نقل التكنولوجيا المتقدمة إلى الدول النامية.

ج ـ دعم تحرير الشعوب من الاحتلال، والمجاعة، والأوبئة، والتلوث الإعلامي، المسقط على أراضيها.

د ـ الثقافة الوطنية وعلاقتها بالحضارات الإنسانية، السلام والعدل.

هـ ـ الإبداع في مجالات الفكر، الأدب، الفن، العلوم.

و ـ صياغة العالم الجديد على أساس مشاركة الحضارات والأمم والشعوب انطلاقًا من مبادئ العدل وميثاق الأمم المتحدة ومواثيق المنظمات الدولية الرئيسة.

ز ـ الدراسات الحضرية لتحقيق المشروعات الحضارية والجيو ـ ثقافية الجديدة المبنية، على التضامن، والعدالة الاجتماعية، وتحرير الإنسان، والكرامة، والعدل، والإيمانية، والقيم الأخلاقية الرفيعة.

(بطبيعة الأمر يمكن إعادة صياغة هذه البنود أو ترتيبها، وإنما هذه قائمة ـ للأرضية التي نرى أنها تميز الجائزة الجديدة المقترحة من أرضية جائزة نوبل القائمة السائدة الآن).

ح ـ التمويل: يأتي عن طريق تبرع الهيئات والمؤسسات والأفراد أصحاب الجاه، ويتكون منها صندوق أساسي تكويني يتمثل الناتج من أعماله الاقتصادية في مختلف القطاعات وعلى شكل ميزانية الجائزة، التي تتكون من العناصر التالية:

(أ) ـ مبلغ الجوائز الممنوحة في كل من المحاور الثلاثة التكوينية: التنمية، السلام، الحضارة، بفروعها المختلفة وهي في مستوى جوائز نوبل الحالية.

(ب) ـ تمويل اجتماعات مجلس التحكيم.

(ج) ـ تمويل ميزانية السكرتارية الدائمة، والمقترح أن تقام في دولة فاعلة في صياغة العالم الجديد، نقترح أن تكون ماليزيا التي تجمع بين الحضارتين الصينية والإسلامية بشكل ساطع.

(٧) إن هذا المشروع على صلة وثيقة بمشروع العمل المشترك بين آسيا والعالم العربي المعروض الآن على الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، على أن يتكرم معالي السيد الأمين العام للجامعة بتدبير ما يراه نافعًا ولازمًا للتنسيق من الناحيتين، بل وإدماج جائزة ابن خلدون بين طرفين هما: جامعة الدول العربية من ناحية، والأمانة العامة والمجلس للجائزة الجديدة المقترح إقامته في ماليزيا.

(٨) يمكن القيام بعمل تنقيبي ابتدائي، بعد جولة معالي السيد الأمين العام إلى مختلف البلدان العربية والآسيوية، ابتداءً من الرحلتين البحثيتين بالنسبة للمشروع العربي ـ الآسيوي الرئيسي.

□ ○ □

مصادر الكتاب

١ ـ حديث مع الأستاذ محمود حداد، «الثقافة العربية»، بيروت، أبريل ١٩٧٣، ١١٦ ـ ١٣١ .

٢ ـ «الأهرام»، ١١/ ٣/ ١٩٩٧ .

٣ ـ بحث، ١٩٧٣ .

٤ ـ «الفكر العربى المعاصر»، بيروت، عدد ٤ ـ ٥، ١٩٨٠، ١٦ ـ ٢٤ .

٥ ـ «الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر»، أعمال المؤتمر الفلسفى العربى الأول جامعة الأردن، (١٩٨٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ٢٥٣ ـ ٢٦٨ .

٦ ـ بحث لمتابعة حرب أكتوبر ١٩٧٣ ـ القاهرة ١٩٧٦ .

٧ ـ بحث القاهرة، ٢٠٠٢ .

٨ ـ تقرير إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٩٦ ـ «شئون عربية» القاهرة، العدد ١٠١، ٢٠٠١، ٧٧ ـ ٨٦.

٩ ـ ندوة «أزمة التطور الحضارى فى الوطن العربى (الكويت ٧ ـ ١٢/ ٤/ ١٩٧٤)» إشراف د/ شاكر مصطفى، جامعة الكويت ١٩٧٤، ٢٣٤ ـ ٢٤٧ .

١٠ ـ «مفاتيح استراتيجية جديدة للتنمية»، إعداد د. أنور عبد الملك، هيون كاوترى، لى تانه كوى، برنار روبين، باريس، يونسكو، ٢٦٧ ـ ٣٢٤ .

١١ ـ «الكرمل» رام الله، العدد ٥٣، ١٩٥٧، ٦٤ ـ ٧٥.

١٢ ـ ورقة عملى «البدائل الاجتماعية الثقافية للتنمية فى عالم متغير» جامعة الأمم ـ طوكيو، ١٩٧٨ .

١٣ ـ ندوة «نحو مشروع حضارى عربى» مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠١، ٨٨٢، ٨٨٨.

١٤ ـ «الأهرام»، ١١/٨/١٩٩٨ .

١٥ ـ بحدث مقدم إلى الـ «المائدة المستديرة الاشتراكية فى العالم»، سافتات، يوغوسلافيا، ١٩٨٠ .

١٦ ـ أعمال المؤتمر الدولى الأول للحضارات المعاصرة، «العولمة وحوار الحضارات، صياغة عالم جديد»، مركز دراسة الحضارات المعاصرة. جامعة عين شمس، القاهرة، ١١٧ ـ ١٢١ .

١٧ ـ «الفكر العربى المعاصر»، عدد ٦ ـ ٧، ١٩٨٠، ٣٦ ـ ٤٢ .

١٨ ـ ورقة لم تنشر، القاهرة، ١٩٩٤ .

□ مؤلفات الأستاذ الدكتور أنور عبد الملك

باللغة العربية

* دراسات فى الثقافة الوطنية ـ دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٦٧ .
* الجيش والحركة الوطنية ـ دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٤ .
* المجتمع المصرى والجيش (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ـ الطبعة الثانية (المعتمدة من المؤلف) دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤ .
* الفكر العربى فى معركة النهضة ـ دار الآداب، بيروت، ١٩٧٤، الطبعة الثانية، ١٩٧٨ .
* مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم مؤلف د. جون لويس، الدار المصرية للكتب، القاهرة ١٩٥٧، الطبعة الثانية، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣ .
* نهضة مصر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣ .
* ريح الشرق ـ دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٨٣ .
* تغيير العالم ـ عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥ .
* الشارع المصرى والفكر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩ .
* القومية والاشتراكية (الكتاب الثانى من «الجدلية الاجتماعية») ـ دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٩١ .

□ تحت الطبع

* فى أصول المسألة الحضارية
* على طريق مصر الجديدة
* ريح الشرق (الطبعة الثانية)
* الجيش والحركة الوطنية (الطبعة الثانية)

باللغات العالمية

Peuples d' Afrique
Editions du Cap. Monte Carlo 1971.
Egypte, Société militaire
Le Seuil,. Paris, 1962.
Ed, Italy (Einaudi, Turin, 1967): Spain (Editorial Lecons, Madrid, 1967): USA (Randon House-Vintage Books, 1971)

Anthologie de la littérature arabe contemporaine:
II. Les essais
Le Seuil, Paris 1965
Deuxième édition revue et augmentée, 1970

Kültur Emperyalizmi
Atac Kitabevi, Istanbul, 1967

Idéologie et renaissance nationale: L'Egypte moderne
Anthropos, Paris, 1969; 2ème 1975

La pensée politique arabe contemporaine
Le Seuil, Paris, 1970: 2ème éd.1975: 3EME Ed 1980)
Ed turkay (ALTAN Kiaplar. Ankara 1971)
Italy (Editori Riuniti, Roma, 1973.

Sociologie de L'impérialisme
Anthropos Paris, 1971.

* * * *

فهرس المحتويات

رقم الإيداع ٢٧٩٢/ ٢٠٠٥

الترقيم الدولى I.S.B.N - 977-09-1204-2